MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO

HENRY LEFEBVRE

Ediciones elaleph.com

Editado por
el**aleph**.com

INTRODUCCIÓN

Con los dos volúmenes ya aparecidos[1] en las ediciones Anthropos, la presente recopilación completa una especie de tríptico o de trilogía teórica.

El estudio de las relaciones entre la ilógica y la dialéctica se sitúa en el centro; soporta el edificio y es su piedra angular (por lo mismo, tiene un sentido, como esas metáforas arquitectónicas que sustituyen con una imagen material la noción teórica de centro).

Todo pensamiento implica (involucra) la identidad pura, la proposición transparente y vacía (transparente porque es vacía), la evidencia formal: A=A. No hay ninguna coherencia sin una referencia implícita al famoso principio de identidad. No obstante, un pensamiento supone un objeto: introduce

---

1 Logique formelle, logique dialectique, Primera edic., 1948; 2a, 1969; y Du rural á l'urbain, recopilación de artículos escritos entre 1949 y 1969. [Para mayor comodidad del lector argentino, hemos dividido esta tercera recopilación de Lefebvre (Más allá del estructuralismo) en dos tomos: este primero conserva el título original; el segundo, aparecerá con el nombre de Estructuralismo y Política, que se ajusta exactamente a su contenido. (N. del E.).

un contenido en la forma de la identidad; subordina la coherencia a una diferencia. Tal es la doble determinación inicial y constitutiva de todo acto de conocimiento. La introducción del objeto y del contenido impide para siempre la certeza perfecta, la transparencia. Esta nunca se logra por completo; siempre comporta un riesgo, un recorrido aventurado, lleno de fisuras y de obstáculos. El contenido y el objeto resisten y no existen más que por esta irreductibilidad a lo inteligible "puro". La subordinación de la coherencia (de la unidad) a la diferencia siempre puede producir una escisión, una rebelión de ésta.

De ese modo, cada reflexión, cada aprehensión de un objeto han de concebirse bajo este doble aspecto: trayecto que implique-explique un proyecto: el de conquistar el objeto, de apropiárselo por el conocimiento, en la práctica y en la conciencia social. ¿Qué es lo que hay en el punto de partida de todos los trayectos posibles, de todos los recorridos y discursos? El vacío. El centro del pensamiento no puede representarse como plenitud. Si estuviera inicialmente lleno. estaría ocupado. ¿Cómo introducir en él "alguna cosa", objeto y/o contenido? El trabajo del conocimiento consiste en que colma perpetuamente la tautología evidente y vacía según la cual el pensamiento piensa y no es otra cosa que pensamiento, el objeto pensado es idéntico a él mismo y toda determinación coincide con él. Esto es lo que torna necesario el perpetuo renovamiento de la operación: introducir el contenido y aprehenderlo a partir del vacío. ¿No pasa esto con toda centralidad mental y/o social? ¿Qué es una proposición, en el doble sentido formal (lógico) y activo (práctico)

del término? La aprehensión del objeto se propone como trayecto-proyecto (travesía-discurso) constitutivo de todos los enunciados, sin que jamás pueda acabarse y terminar su tarea.

Hay dos lugares: el lugar inicial es el lugar vacío: el lugar de la otra parte y del otro (lugar) que puede entonces encontrarse en todas partes (y en ninguna). Entonces, en todo momento y en todo lugar. Esto es lo que lo caracteriza como tópico (lógico). Entre el vacío inicial, que no es aquel de una intención o de una intuición subjetiva, o aquel de una pura y simple ausencia, sino aquel de una potencia ofensiva y de un llamado; entre ese vacío y cualquier contenido. aunque fuese el más ínfimo y el más pequeño, hay un abismo. El pensamiento lo franquea de un salto; pasa de la ausencia a la presencia. El pensamiento no puede ni colmar el abismo ni ignorarlo. De ahí resulta en primer lugar que el menor contenido puede analizarse indefinidamente. Brindad al pensamiento negación positiva la más pequeña diferencia (la que hay entre A y B, entre 1 y 2, entre un elemento y el elemento más cercano) y esta diferencia se convierte en objeto de un conocimiento sin límites, infinito y finito, que se desarrolla, engendra (produce) o reencuentra otros objetos (objetos distintos, otros objetos). Todo proyecto lleva esta doble marca, esta doble carga; esta necesidad duplicada de libertad, esta finitud duplicada de un horizonte infinito; el pensamiento anda por ese camino, avanza, se hace, elige su marcha, y no obstante tiene un objetivo, supone contratiempos, se acerca a un término fijado.

Segunda consecuencia: entre la proposición constitutiva del pensamiento discursivo (ese reflejo del objeto en un espejo vacío y claro, esta reflexión de un "sujeto" pensante a lo largo de un itinerario) y el contenido objetual, entre la proposición transparente (A=A) privada de todo contenido por una reducción absoluta y el contenido, entre la abstracción lógica (formal) y lo concreto, hay una ruptura; hay una discontinuidad. La lógica puede y debe intentar circunscribirse, no lo logra; los límites se quiebran, las clausuras estallan. Además se ensaya establecer una multiplicidad de lógicas parciales, acaso una indefinidad; aquéllas desean ocupar los lugares vacantes, arrojar sobre el abismo un puente inmóvil, llenar el centro y ocuparlo. Existe la lógica de la acción y de la decisión (praxeología, teoría de los juegos y de las estrategias), la lógica del espacio y de la cosa en general, la lógica del cambio y de la mercancía, la lógica de la equivalencia y del contrato, la lógica de la recurrencia, de la escritura, del metalenguaje, la lógica del Estado y del derecho, la lógica de la moral, etcétera. Cada lógica (parcial) establece una forma, la explota con rigor, extrae de ella necesidades y contratiempos, extrapola y reduce sin vergüenza. Cada lógica, manipulada por un vigoroso y riguroso pensamiento estratégico, se pretende absoluta y total. Sirve a una voluntad de poder. No llega a imponerse ni teórica ni prácticamente, aunque implique violencia. Ninguna encarnación en un contenido relativo de la lógica absoluta (es decir, de la evidencia del vacío, de la proposición transparente y tautológica) puede afirmarse como plenitud necesaria y suficiente. Ninguna lógica, ni la ideológica más que la sociológica, llegan a descartar lo nega-

tivo, a operar la reducción satisfactoria. a eliminar lo irreductible (el residuo).

Prácticamente, un proyecto así es político. El hiato entre la forma lógica y los proyectos prácticos permite precisamente poner en evidencia los caracteres políticos de lo que se presenta como "pura" coherencia, como rigor formal y científico. Las lógicas parciales que abusan del rigor formal presentándolo como evidencia, deben comprenderse como estrategias de clase. La lógica no sirve para las clases dominantes, las voluntades de poder. Se les escapa como forma universal (pero vacía) de todo pensamiento. Con todo, las clases dominantes, las estrategias y las voluntades de poder pueden servirse de la lógica, en apariencia al menos, abusando de estos criterios: rigor (disimulando pero ayudando a la violencia), coherencia (disimulando pero sirviendo los fines de la acción estratégica).

¿Qué hay entonces en el centro? No hay un monumento teórico, una filosofía, un dogmatismo, una imagen prefabricada del conocimiento. No hay un campo, ya delimitado y preparado para recibir no importa qué. ¿Qué hay entonces? Una presencia- ausencia, la presencia negativa y terrible de la forma "pura", y por lo tanto mortal. Y la ausencia de contenido (sin el llamado, la espera, la exigencia de ese contenido, para disolverlo, disecarlo, cortarlo, en una palabra, matarlo, por el procedimiento analítico) . ¿Qué hay en la periferia? Otra terrible ausencia, la presencia de una potencia ciega, el deseo, que no puede realizarse más que a través del desciframiento, el adueñamiento y la apropiación del "mundo"; y ahí, en ese otro lugar, reina la ausencia de una cohe-

sión que es la única que puede aportar la forma. Periferias, ciegas pulsiones, regiones dionisíacas opuestas a la centralidad apolínea; entre el centro y esta periferia, ¿qué es entonces lo que hay? Todos los sitios posibles, inciertos y ciertos, todos los trayectos y proyectos, rodeos y contornos, discursos y recorridos, reflexiones y acciones indisolubles. Además, lo posible-imposible, por ejemplo: colmar la ausencia, cambiar la presencia y la ausencia, reducir lo irreductible, asir el deseo haciéndolo entrar en la cohesión racional. Lo imposible vive en el corazón de lo posible y se agita en él. Nada de posible sin lo imposible que lo tienta y que él tienta. Nada de conocimiento sin la diferencia que va hasta "lo otro" del conocimiento, hasta el otro conocer: aquel de la aventura, del riesgo y del juego, del arte y de lo trágico, de la danza y de la zozobra, del éxtasis y de la fascinación. Un movimiento dialéctico envuelve el conjunto, lo constituye y al mismo tiempo le impide estabilizarse; lo regulariza polarizándolo entre el vacío terrible de la forma y el terrible poder del deseo. La distancia entre esos polos, esos lugares opuestos, es el secreto del cuerpo: sexo y cerebro, actos y reflejos (reflexiones-refracciones) que el cuerpo implica-explica.

¿Qué sucede entonces? Esto: la lógica difiere de la dialéctica, pero no puede separarse de ella. Entre la lógica y la dialéctica hay una mediación, una zona o región intermedia, o si se quiere, un encadenamiento que posee todavía los caracteres formales de la lógica y que tiene ya los rasgos conflictuales y dramáticos del movimiento: la lógica dialéctica (lógica de la diferencia, de las polaridades, de las oposiciones v contrariedades, de las complementariedades, etc.). Además,

los conceptos esenciales para el análisis de cada objeto son: la forma, la función, la estructura. Pueden servir distintamente. El análisis formal no coincide con el análisis estructural o funcional. Con todo, un movimiento los atraviesa y los une. Si tal concepto metodológico se aísla y se autonomiza, si intenta subordinarse los otros, absorberlos, si tiende a quererse absoluto, si se pretende total (dicho de otra manera y mejor: si algún deseo se sirve así de ese concepto), excede su capacidad, su rol, su legitimidad. Pretende ocupar el centro, llenarlo, hacer de él su propiedad privada. Se afirma inconsideradamente en nombre de la lógica, aun cuando la lógica le prohibe esta afirmación. Se considera como encarnación o incorporación de la transparencia perfecta. Se diviniza. Actuando así, lo oscurece todo. Operando de esa manera, no sólo un concepto excede sus derechos, sino el pensamiento que lo utiliza procede por reducción y por extrapolación, dos errores conjuntos que se agravan uno al otro. De ese modo se pasa, inconscientemente o no, del conocimiento a la ideología, a la superfetación, excrecencia injertada sobre el crecimiento del saber, cáncer del conocimiento. ¿En qué consiste entonces la marcha del dogmatismo, de la ideología que se pretende total v acabada? Se sirve de procedimientos a veces hábiles y procedimientos con frecuencia tortuosos, de trampas, de transposiciones, para arribar al centro. Para cambiar el centro en fortaleza, en castillo del pensamiento, en monumento, en palacio. Cuando no en mansión burguesa, en domicilio legal. De este modo procede el fetichismo del saber, bautizado "epistemología", en la que se verá consagrarse .la división del trabajo sobre el

plano intelectual, y protegerse la parcelación del conocimiento bajo el manto de un enciclopedismo de ostentación. El rellenado del centro teórico bloquea el pensamiento, la búsqueda, la exploración de lo real y de lo posible. Esto es lo que impide comprender los acontecimientos y los encadenamientos, el pensamiento y la acción, la unidad y las diferencias.

Tal es el caso del formalismo, el del funcionalismo y el del estructuralismo, situación que los reúne en un destino común: tentativa, éxito, declinación. Comúnmente, es el caso de los esfuerzos por reducir las distancias y para desechar las mediaciones entre forma y contenido (para eliminar la lógica dialéctica) definiendo el pensamiento por una lógica que se representa a sí misma como centralidad cumplida, definida y definitiva.

Toda "concepción" de un centro (mental y/o social) ya colmado, dotado desde el comienzo de una positividad cierta, no es de hecho más que una representación ilusoria, proveniente de la crítica ideológica y de una metafísica perimida, muy en especial cuando se cubre de cientificismo. Esta representación da por sentado problemas insolubles, los de la filosofía tradicional. ¿En dónde se sitúa el "sujeto", ese del pensamiento pensante, con relación al centro así sentado y supuesto? Si el "sujeto" tiene ya en él su certeza, su plenitud, ¿cómo definir sus relaciones con el "objeto" en general, con tal contenido particular, con tal ser singular? Por otra parte, si no existe centro, si no hay más que verificaciones aisladas de los hechos, de lo exacto, ¿cómo definir el proceso y el movimiento del conocer, partidas y llegadas, trayectos y pro-

yectos, lugares y marchas, diversidades y cohesiones de los recorridos y los discursos? Conclusión: hace falta un centro, y ese centro no puede estar lleno, por lo menos al principio. Existe un movimiento dialéctico de la centralidad (mental y/o social). Eliminar esta centralidad por un abuso del lenguaje o llenarla por un abuso conceptual, es quebrar el movimiento.

Pretendidamente colmadas, las discontinuidades reaparecen donde menos se las espera. El pensamiento y la acción oscilan entre la incertidumbre y la saturación, entre el conocimiento "puro" pero estéril y la ideología actuante pero ilusoria: entre lo vacío y lo pleno, en vez de situarlos determinando sus lugares, sus momentos, sus distancias, entre los cortes y los pasadizos. También diciendo lo que ocurre en los lugares y momentos en que no se desarrollan solamente los conflictos entre formas y contenidos, sino los combates entre fuerzas: los momentos de la historia.

Esta concepción de conjunto estaba ya implícita, pero todavía mal formulada en la primera edición de Lógica formal, lógica dialéctica. Se ceñía a un programa desmesurado, enciclopédico, de síntesis de los conocimientos reagrupados alrededor de la metodología (lógica y dialéctica) y no en nombre de una investigación epistemológica, aislando los núcleos de los conocimientos adquiridos de los islotes de certeza. Abandonando una parte de esas ambiciones, esta concepción ha ganado en claridad en el curso de los años, gracias, a la vez, al estructuralismo y contra él.

Polémicamente, la teoría que se funda sobre el estudio de las relaciones entre la lógica y la dialéctica (en lugar de desecharlas eliminando la dialéctica) se pronuncia a la vez:

a) contra el empirismo y contra el panlogismo y más sobre todo contra su asociación con el empirismo lógico; b) contra el pensamiento dialéctico dogmatizado, congelado y en consecuencia desmentido por su propio vocabulario, puesto al servicio del aparato político, definido por la filosofía oficial y la ideología del Estado, sofisticado, en consecuencia, y vinculado con la erística (técnica de la controversia) o incluso reducido a un lenguaje de decisión; c) contra la dialéctica reducida de una u otra manera a una simple negatividad intelectual, filosofía o prolongación de la filosofía clásica, subjetividad crítica, arte de la discusión; d) contra el pensamiento operacional, al servicio de las instituciones, de las oficinas, del Estado, de los manipuladores, de las estructuras existentes...

En cuanto a la recopilación De lo Rural a lo Urbano, trata de mostrar que ningún conocimiento toma forma y se formula sin que se ligue a una praxis. El movimiento del conocimiento (pues éste es movimiento) no se separa del movimiento en lo "real", es decir, de las acciones que modifican las cosas y los vínculos existentes. Este lazo es doble: proceso de conocimiento y proceso en el seno de lo "real". La mejor condición para un paso adelante del conocer nace cuando la reflexión se inserta en una acción transformadora del mundo, en los límites de una acción revolucionaria (ejemplos: la reforma agraria, la revolución urbana, con esta contrapartida: la cotidianidad congelada). Es así cómo la

marcha del conocimiento no se contenta con remitir de un texto a otro, de un concepto a otro concepto, de una representación a otra. Sin omitir los contextos (escritos y representaciones) la marcha lleva hacia lo "real". Es entonces cuando se llega a un contenido que comprende, analiza y luego expone el pensamiento conceptual. El movimiento del pensamiento es lo inverso del repliegue epistemológico, que puede a lo mejor permitir el inventario de lo adquirido.

Puede ser que en el movimiento general del conocimiento y de la práctica alternen los períodos de expansión y de repliegue, de conquista y de balance. La epistemología no puede, con todo, dominar sino después de los fracasos y las decepciones de los cuales no rinde ninguna cuenta. Por el contrario: la manera de presentar un balance "positivo" disimula las contradicciones y sobre todo las contradicciones no resueltas, los problemas mal presentados que han quedado en suspenso.

El conocimiento de un inmenso sector de "realidad" humana y natural, a saber, la campaña, la vida rural, los paisajes y los campesinos, no ha comenzado más que con el trastorno y la disolución de ese "real", con la aparición de nuevas posibilidades y de un mundo distinto. Ese conocimiento se ha ligado a los proyectos de "reforma agraria", proyectos que van de modificaciones mínimas (reformistas) a transformaciones máximas (revolucionarias). Importa en verdad que la intervención de los políticos haya roto a veces el circuito entre esta práctica y la investigación histórica; pero esto no toca a lo esencial, la concepción teórica del movimiento. Lo que lo rompe, sobre el plano teórico, es el

fetichismo del saber, sustituto de los otros fetichismos: el de la mercancía, el del Estado, el de la técnica.

Hoy, el conocimiento de una gran emergencia, la de la sociedad urbana, se liga con la transformación de la sociedad llamada industrial y de la racionalidad emanada de la empresa. Los proyectos de transformación motivan los saltos hacia adelante del conocimiento, suponiéndolos o llamándolos si faltan. Entre. lo rural y lo urbano, ¿qué hay? Una transición, inmensa zona ocupada por los proyectos de expansión económica, de planificación y de programación, de dominio del mercado, de extensión a la sociedad entera de la racionalidad de la empresa. Estos proyectos, revolucionarios al principio, luego atenuados, recuperados, integrados, han finalizado en la constitución de un "centro pleno" del pensamiento contemporáneo, que se esfuerza por elaborar la racionalidad industrial o racionalidad de empresa, y de sacar de allí modelos generalizables. A partir de esta elaboración, ocupa el centro. Allí tiene su origen una engañosa satisfacción: la de llenar el vacío. De allí, enseguida, una extraña decepción, un malestar: la transposición del pensamiento, la decepcionante constatación de una "realidad" que no entra en el esquema. La onda del estructuralismo corresponde a esta situación teórica: centralidad ocupada por gentes que se creen innovadores y que son desbordados, superados por lo real y lo posible.

Bajo la fachada de rigor formal y de coherencia, las ideologías estructuralistas muchas veces han efectuado el "salto mortal": han franqueado inconsideradamente los espacios entre la lógica y lo ideológico c lo sociológico.

Para componer el presente escrito, se han consultado algunos textos que se remontan a los años 1957-1961. Desde ese período, anterior a la gran onda del estructuralismo, se expusieron algunas cuestiones y se impusieron algunos conceptos y problemas, tratados y triturados desde entonces; por ejemplo, las relaciones entre objetividad y subjetividad, entre totalidad (social o mental) y los elementos (funcionales o estructurales), entre conocimiento e ideología, entre historia y sistema, entre espontaneidad y conocimiento, etc. Los textos de aquella época muestran bastante bien el carácter todavía un poco vago de la reflexión sobre esos temas.

No se trata, en efecto, de declarar nulo y no advenido al estructuralismo. Por el contrario: denunciando los abusos de este concepto, la estructura y su ideologización dogmática, se puede legítimamente establecer lo que se ha logrado. Si el estructuralismo ha dominado un período que se termina, no ha sido sin causas ni razones. Sin duda, antes de él no se sabía utilizar bien estos conceptos: función, forma, estructura. Muchos textos ilustres, no obstante, propusieron buenos ejemplos; pero, ¿se los sabía leer?

Una ideología no aparece más que en conexión con ciertos conocimientos, antiguamente las matemáticas, ayer la lingüística y la antropología, hoy o mañana la biología. Aquélla se superpone a los progresos del saber; los interpreta. Saca partido de las fallas, ya sea de las ideologías anteriores o las del conocimiento. Supone también la intervención de fuerzas (sociales y políticas) nuevas.

Este escrito no tiene entonces por fin solamente rebatir el estructuralismo, menos aún condenarlo, sino contribuir a

conocerlo. La arrogante dogmática de ciertos estructuralistas durante su belle époque no sabría justificar un dogmatismo opuesto. Después de ese período, no podemos ya pensar y reflexionar como antes. Únicamente un dogmatismo (filosófico y/o político) puede afirmar un monolitismo doctrinal, inmutable e invulnerable, insensible a los tiempos. Tampoco se trata por otra parte sólo de la ideología (y de la epistemología) estructuralista, si tratamos de inventariar, sino de todo aquello que ha signado el mismo período: la planificación (o semiplanificación) centralizadora, el crecimiento programado, el consumo cibernetizado, la acción de la tecno-estructura, la eficacia o el fracaso de los arquetipos en los diversos dominios, en escala nacional o mundial, etc. Proceder de otro modo sería desmentir el mismo estructuralismo y sus conquistas. Con los demás aspectos o elementos sincrónicos, debe constituir un todo, un conjunto. El período estructuralista comporta una experiencia; ha permitido, mucho más y mejor que el período existencialista, asistir al nacimiento de una ideología. Ese período aportaba e implicaba los conceptos que permitirían seguir estas génesis.

A esto obedece este escrito del más acá para conducir hacia el más allá. Pero en este acá estaban los gérmenes, el anuncio ,del más allá: de la superación.

En este lado, ¿qué es lo que predominaba? O bien un empirismo bobo, un pragmatismo grosero, ideologías que ya se consideraban como no-ideológicas. La expresión ingenua de lo "vivido" aceptaba lo que constataba, fortificaba con frecuencia, lo que aceptaba, se momificaba en una metodología torpe; o bien reinaba un historicismo informe, que usa-

ba y abusaba de una terminología dialéctica, poniendo el acento con embriaguez sobre las transiciones como si éstas fueran esclarecedoras por sí mismas. La dialéctica sofisticada y la retórica de la historia se sostenían una a la otra. La reflexión ambigua sobre las transiciones (es decir, sobre los pasajes de un período a otro, de un momento histórico al siguiente) remitía a la práctica política e institucional, pero sin mencionarlas. El pasaje de un dominio a otro se cumplía sin mayores precauciones, como el pasaje de un modo de producción a su reemplazante. Si las mistificaciones de la ideología no eran las mismas, no eran por eso menores; no aparecieron como tales, reveladas, develadas, como en la era estructuralista, armadas de otra manera: sustituían brutalmente el continuismo con el discontinuismo, la inteligibilidad estática con la inteligibilidad dinámica, el sistema con la historia, la estabilidad con las transiciones, el equilibrio con el devenir, la positividad estructural con la negativa dialéctica.

Para mostrar la irreductibilidad de lo negativo, dimensión de nuestro pensamiento europeo marcado por la historia (a pesar de sus dificultades intrínsecas) y por la filosofía crítica (a pesar de su crisis), este escrito contiene numerosos textos ajenos a la problemática del conocimiento. Especialmente un texto sobre el romanticismo revolucionario y, otro sobre "el arte como proceso de destrucción y de autodestrucción". Si estos textos no tienen aparentemente nada en común con las preocupaciones epistemológicas y la crítica interna del fetichismo del cientificismo, se trata no obstante

de mostrar los límites de toda concepción reductora del saber. Y sus contradicciones.

II. ¿Las contradicciones del saber? ¿Los conflictos internos del fetichismo del cientificismo? Ellos se confirman y se profundizan. Uno de los sentidos (múltiples) del estallido de mayo de 1968 fue el de manifestarlas, de apelar a otro saber y otra concepción que el desmenuzamiento especializado por los contratiempos de la sistematización. Primera contradicción: la de creerse por encima de las contradicciones, en la coherencia y el rigor. Aparentemente, se pone fin a las contradicciones sirviéndose de modelos cuyas "sobredeterminaciones" coherentes recubren las determinaciones conflictuales que encierran. En vez de sacar de los propios conceptos el contenido del conocimiento, se los niega no dialécticamente, es decir, negando y denegando y renegando del pensamiento así como del pensamiento dialéctico. De ese modo se sustituyen las contradicciones con una imagen no-conflictual, una representación sistematizada; en otros términos, una coherencia ficticia, purificada de contradicciones: un modelo. Esta imagen, esta representación, esta ficción abstracta, se les impone de inmediato. Se las presenta como necesidades, como una imposición proveniente de los hechos y las cosas, racionalmente. Se extrae de ahí una praxeología general y operaciones especializadas. ¿Cuál es la finalidad de esta práctica operatoria? En apariencia, un orden racional; pero, de hecho, se trata de la consolidación de los vínculos sociales y mentales existentes, disimulando su problemática, v reabsorbiéndolos en la organización sistematizada.

Miremos más de cerca el estado extraño, en 1970, de la Inteligentsia y de la Universidad. Después de la gran protesta-contestación, las viejas opiniones parecen parajes de reposo, lugares bendecidos. En cada uno, en todo, el Saber parece tanto más sólido cuanto más especializado, más fragmentario. La división del trabajo intelectual y el mercado de los productos "culturales", que une las actividades divididas, han retomado toda su fuerza, apremiante y reguladora. Un sentimiento tanto vivo como antiguo de la propiedad de las parcelas (del saber) motiva poderosamente las preocupaciones y justifica los intereses. La propiedad privada de las ideas se ha consolidado con fuerza sorprendente, luego de un período de comunicación, de palabra, de intensos cambios. La epistemología etiquetada "estructuralista" ha fortificado esas tendencias y las ha justificado teóricamente, constituyendo una "práctica teórica". Las parcelas del saber pertenecen a tal o cual; posee tal dominio; recorre su campo. El saber poseído, elaborado fuera de la práctica social, según preocupaciones abstractas (es decir, ideológicas, bajo cubierta de "pura" teoría y de rigor) se separa, se desmenuza. ¿La práctica social? Se la deja a otros especialistas, los burócratas, los "tecnócratas, que comandan a los técnicos Por encima de ese panorama curiosamente recortado, sobre esta campaña ingrata, nubarrones vagos significantes: la filosofía, la retórica, los fantasmas de lo "interdisciplinario", las fantasías del vocabulario y del metalenguaje, las sombras del viejo enciclopedismo.

A fin de cuentas, en nombre del rigor, de la coherencia y del cientificismo, no se sabe más de qué se habla. El discurso

remite a otros discursos y las representaciones a otras representaciones. El metalenguaje, en sus diversos grados, generaliza. ¿El objeto? ¿el contenido? ¿la praxis? ¿lo referencial? Se habla o se escribe a propósito de lo que el señor X ha dicho o escrito sobre el señor Y, otro especialista eminente. Y así todo: metalenguaje y redundancia.

De ese modo el saber se dispersa, aunque cada parcela reclame un enorme aporte de conocimientos. Nada se opone a la fragmentación, si no es la vieja filosofía. Ahora el filósofo planea por encima de los campos cultivados, en el cielo de las ideas. No obstante, cada teórico busca constituir en cada lugar del saber un "corpus". Las migajas se convierten en duros carozos. En el doble proceso del fetichismo, la epistemología y la institucionalización, el saber se dispersa y se cuaja. Alrededor de esos centros fijos, no quedan más que polvo de hechos, de imágenes, de mensajes, de procedimientos y procesos, de palabras. Lo general y lo genérico pertenecen a las instituciones: el Estado, la Universidad, los cuerpos constituidos, los organismos científicos y culturales. De esa manera la autoridad y el saber se articulan y degeneran juntos. Todo es estructurado en la pulverización. Es la autodestrucción del conocimiento bajo el signo del saber absoluto. La morbilidad se agrava en esos cuerpos (en el "cuerpo de profesores") aislados de la praxis, separados unos de los otros, carcomidos por el mismo mandarinato y el bizantinismo, propietarios eminentes de un tesoro, el del saber.

No existe hoy ningún estudiante que no sepa aplicar un procedimiento estructuralista. En cada cerebro funciona

automáticamente un pequeño dispositivo "operatorio": se construye un casillero, un código, un cuadro de oposiciones pertinentes, un pequeño sistema, que permite clasificar. ¿Qué? Palabras.

A decir verdad, el pensamiento "riguroso" distingue las palabras de las cosas, los sistemas de palabras (respecto de la semántica) y los sistemas de cosas (respecto de la semiología). Pero, ¿cómo mantener esta distinción que limitaría a casi nada el alcance de la pequeña mecánica estructuralista montada en los cerebros? Las gentes creen que es fácil clasificar hechos, cosas, contenidos, a partir de las palabras. Los intelectuales tanto como los estudiantes no piden más que atribuir la "realidad" a cada corpus. Con cada sistema de oposiciones pertinentes, (le contrarios y de contrastes, creen fácilmente unir la inteligibilidad a la realidad, lo racional y lo concreto. Es verdad, los espíritus que reúnen la delicadeza y el rigor, como Rolad Barthes, evitan esta confusión cuando todo el estructuralismo de nombre menos bien controlado se edifica alrededor de ella. Al tomar el movimiento dialéctico el derecho que se le había negado, el rigor se metamorfosea en su oponente. Es la derrota del cientificismo que se extravía en la analogía y la tautología, viejas enemigas del conocer, que corresponden al metalenguaje y ala redundancia (por un lado cita, ejemplaridad del pensamiento, y por el otro discurso sobre el discurso que se vacía un poco más en cada etapa).

El fetichismo del cientificismo tiene entonces una base social en la propiedad privada de las ideas, en el cuasicontrato que hace de las ideas cosas ofrecidas en el mercado, es

decir, en las relaciones sociales de producción y de propiedad. ¿Cómo la producción del saber sería ajena a las condiciones generales de la producción? Si la producción del saber se parece más a la producción de las relaciones de producción que a la producción de las cosas (productos), eso no se advierte.

III. La punta de lanza del conocimiento opera mucho más allá del estructuralismo, y hace mucho tiempo. "Un debate atraviesa todo el pensamiento contemporáneo, cuyos términos extremos, enfrentados bajo los patronazgos respectivos de Platón y de Nietzsche, son la seriedad y el juego, el fundamento y su ocultación, el centro y su ausencia, el origen y el siempre-presente, lo inmediato y lo demasiado-tarde, lo pleno y lo suplementario, el uno y la falta o el exceso, el alma fuera del cuerpo y la inscripción, lo referente y el afecto literal, el sentido y la significancia, la figura y la huella, la relación y la falta de apovo, el frente a frente sujeto-objeto y su inclusión mutua en un proceso de concatenación a la vez formal y material, el ser y su diferencia, el presente y el a-distancia. Este debate no es el del estructuralismo como método de la lingüística y la teoría de los hechos de lenguaje, que él desborda por todas partes . . ." [2]Pero no se vuelve atrás, hacia el dialectismo informe, hacia el liberalismo simple, hacia el historicismo ingenuo y vicioso.

El pensamiento se situaba va más allá del estructuralismo como doctrina (ideología y/o conocimiento) desde que fue formulado, desde que se han presentido sus rasgos espe-

---

[2] Fransois Wahl: Qu'est-ce que le structuralisme? Seuil, 1968, págs. 390-391.

cíficos, en relación con determinado período. Hoy, se formula todo lo logrado en este período, pero también lo que se ha perdido o extraviado.

Prosigamos el inventario de lo logrado. El "Sujeto" de los filósofos ha sido puesto en el tormento, torturado, sin que haya confesado. ¿Sustancia, pensamiento pensante? ¿Intencionalidad? No. ¿Efecto de espejo? ¿De dónde viene entonces su capacidad destructora y creadora? Sin duda "presencia-ausencia", antigua noción filosófica (hecha más concreta, ya dramatizada, ya desdramatizada a partir de la lingüística). Aportemos igualmente al activo del período estructuralista una utilización más delicada de los conceptos y a renglón seguido una crítica más sutil de los abusos conceptuales. Además, una conciencia de nuevas contradicciones: entre reducción y sistematización, por una parte, y por otra parte diferencias, carácter plural o pluriel de tal campo explorado. Negando las contradicciones en nombre de la coherencia, la tendencia estructuralista ha hecho surgir esas contradicciones.

Más radicalmente, no basta considerar al estructuralismo como abuso de lenguaje, y la tendencia al sistema como una especie de manía o de tic intelectual. El estructuralismo no puede superarse más que siendo comprendido como tal. De ahí el proyecto ultraestructuralista de una Sistemática general. En esta perspectiva, no se busca más un Sistema o El Sistema.

No se quiere adoptar un Sistema. Se estudian los sistemas, actuales o posibles, reales o virtuales. Se crea la ciencia de los sistemas como tales: sistemas de acción y de decisión,

sistemas de pensamiento y de valores. Estos sistemas y sub-sistemas son múltiples, diversos, poco diferentes en la medida exacta en que son regidos por principios homólogos: totalización coherente, centralización, institucionalización. Hay sistemas mentales y sistemas sociales, sistemas agrarios y sistemas industriales o urbanos, sistemas y sub-sistemas jurídicos, contractuales, fiscales, filosóficos, estaduales, etc., etc. La ciencia comparativa y comprensiva de los sistemas implica la desconfianza crítica frente a toda tentativa y tentación sistematizantes. La ciencia de los sistemas, triunfo del pensamiento dialéctico, no puede cumplirse más que en nombre del anti-sistema; es la forma coherente del anti-sistema, la única sistematización que ella se permite. Así toma parte, a su manera, del balance "positivo" y de la adquisición . . .

Algunos textos apuntan a L. Althusser y el neomarxismo, y son particularmente virulentos. ¿Por qué? Porque la polémica con el marxismo, reescrita a la moda estructuralista, no ha cesado de agravarse, en la misma medida en que ese neomarxismo expresa y significa las derrotas del marxismo, teóricamente y prácticamente, disimulándolas. Sustituye con la retirada epistemológica y el repliegue sobre el cientificismo el análisis de las contradicciones y los fracasos mismos.

El primero de esos artículos sobre L. Althusser muestra cómo el pensamiento estructuralista incorpora la crítica de derecha (en la acepción leninista) de una concepción corriente, vulgar, pretendidamente marxista, de la historicidad. Es lo que esta concepción hegeliana en su fondo llama una crítica de izquierda. Por esas palabras, "crítica de izquierda"

no ha de entenderse una crítica hecha por la "izquierda" en nombre de la "izquierda" política existente, sino según la acepción marxista y leninista: una critica radical. El proceso mundial de transformación social Y mental exige una crítica profunda de los conceptos y concepciones del período precedente, y en especial de la concepción de la historia. En ese dominio esencial, es preciso poner fin al fetichismo, es decir, a la concepción occidental (o más bien centroeuropea) de un racionalismo y de un naturalismo mediocres, erigidos en verdad histórica, suprema, en un absoluto filosófico-político. La crítica radical de la historicidad generalmente admitida debe comportar un análisis de la historia considerada como institución cultural o política (ideológica). En esta elucidación, el estructuralismo es sintomático: de una crisis del pensamiento histórico que conviene elucidar para indicar la apertura o para abrir una salida.

Otro artículo pone en evidencia el papel de tres conceptos forma, función, estructura, en El Capital. Tesis subyacente: esos conceptos tienen una importancia metodológica y teórica igual. Dar el primado a uno de ellos constituye e instituye una ideología: el formalismo, el funcionalismo, el estructuralismo. Estos tres conceptos, tomados juntos, estructuran el campo teórico en el cual se desarrolla el análisis de El Capital. Ellos definen simultáneamente el sistema de las referencias y el sistema de los conceptos que se articulan (valor de cambio, mercancía, división del trabajo, contrato, plusvalía) y se abren sobre la historia del capitalismo. Cada una de esas ideologías (abuso de cada concepto) ha tenido su hora. su éxito; luego, se ha agotado.

Así, la ideología ha ensayado todos los atolladeros. Y es menester denunciarlos, corriendo el riesgo de pasar por passéiste.

Una de las paradojas del neomarxismo, y no la menor, es que esas obras hayan sido bien acogidas en ciertos países cuyos problemas centrales son aún problemas de crecimiento. Por ejemplo, América Latina. En efecto, la posición tomada por L. Althusser no tiene sentido, en la medida en que pueda tenerlo, sino en los países muy avanzados económica y técnicamente. En esos países, el pensamiento marxista debe confrontarse con un conjunto de ciencias y de prácticas técnicas que se han desarrollado fuera de él. sin él, a veces contra él: lingüística, psicoanálisis, construcción de modelos económicos, etc. Esta confrontación no puede evitarse pero deba cumplirse de distintas maneras. Proceder a la crítica radical (dialéctica) de esos dominios teóricos y prácticos, al mismo tiempo que a una autocrítica radical del pensamiento marxista que no puede eludir la respuesta ala demanda social y a las exigencias de la práctica en esos países, es uno de los caminos. Otro procedimiento consiste en admitir sin otra forma de proceso las tentativas para definir en cada dominio un saber adquirido, es decir, una epistemología, y exigir del pensamiento marxista que se someta a este mismo procedimiento y provea su epistemología. Este es el camino que toma Althusser. Alineándose en las exigencias de la teoría neomarxista, no ligada a la práctica revolucionaria, ni siquiera a la práctica social en general, acaba en una desintegración y en una liquidación del pensamiento

marxista. Unos piden la justificación de un repliegue estratégico y otros saludan en ella la desintegración en curso.

La cuestión fundamental no es liberar la ciencia de la ideología, sino liberar la estrategia política de las hipótesis que pesan sobre ella: las presiones de los organismos en desuso y aquellas que tienen fines distintos a los de la revolución. En el curso de la elaboración estratégica, los elementos ideológicos pueden tener una acción favorable v otros revelarse "reactivos". El cienticismo los alinea unos sobre otros, lo que constituye un error estratégico (político) grave. La teoría no puede desenvolverse más que como teoría de la praxis. Tomada aparte, se fija alrededor de centros v núcleos que se agostan irremediablemente.

Nada reemplaza hoy al estudio de los hechos, es decir, al análisis de la praxis. Desde Marx, hay hechos nuevos, como ser:

a) el desarrollo económico en los países capitalistas, sin la quiebra de las relaciones de producción capitalistas, administrado y orientado por la burguesía como clase; b) un desarrollo cuantitativo sin desarrollo cualitativo, esquema que conviene también, en cierta medida, a la mayor parte de los países llamados socialistas; c) la creciente importancia de los fenómenos urbanos, todavía mal conocidos y aun mucho peor dominados en los cuadros actuales del pensamiento y de la ideología, de las relaciones de producción; d) la extensión prodigiosa del "mundo de la mercancía", etc., etc.

Este conjunto de hechos no puede analizarse v conocerse más que a partir de los conceptos y las teorías de Marx, especialmente al comienzo de EL Capital (que señala, para

Althusser, la influencia hegeliana). Cómo comprender sea lo que fuere en el mundo actual sin referirse a la teoría del valor de cambio y de la mercancía, de la contradicción entre valor de uso y valor de cambio; lo que no autoriza en nada a descuidar la rotación del Capital, su composición orgánica, la teoría de la plusvalía; lo que no permite tampoco omitir la teoría del imperialismo, hecha cuenta de las modificaciones sobrevenidas desde hace medio siglo en el mundo moderno.

La reducción del marxismo a una epistemología descarta la práctica y los problemas de la práctica. Esa reducción somete al pensamiento marxista a un criterio de cientificismo absoluto, a una filosofía fetichista del "puro" conocimiento. Hoy no existe nada en el conocimiento (comprendida en éste la teoría matemática de los conjuntos) que resista tal criterio; la filosofía sistematizada restablece una ideología de lo absoluto científico que presenta como una purificación de toda ideología. Sigue a esto una desintegración del marxismo, una autodestrucción del conocimiento (la cual es siempre relativa).

El desarrollo del pensamiento marxista no puede continuar más que combatiendo ese filosofismo, mostrando las razones de su atractivo. Seduce porque continúa el dogmatismo, evitando a sus partidarios la prueba del contacto con los hechos (con la praxis). La técnica del corte-montaje viene a punto para justificar la desarticulación del pensamiento marxista, bajo pretexto de "rigor".

La liquidación del marxismo se acompaña con la liquidación de la dialéctica. Aquella ha sido intentada bajo muchos aspectos:

a) Eliminación de la historia sin otra razón que el carácter no-científico de "el objeto" (en efecto, si se estima que "el objeto" debe dejarse recortar y remontar anatómicamente según un "modelo", se deduce de allí que la historia no existe y no tiene utilidad ir más lejos).

b) Eliminación del carácter trágico de la vida y de la acción, desdramatizando el pensamiento, la literatura, el arte, en el momento mismo en que los genocidios se extienden, cuando amenaza una tercera guerra mundial, o la violencia recrudece. Esta reducción no puede comprenderse más que, como una reacción de defensa, un torpe repliegue sobre el intelectualismo abstracto.

c) El reemplazo de la metodología dialéctica, acusada de "no-cientificismo", por técnicas erigidas al rango de método y de epistemología: el corte-montaje, el cálculo logístico, la programación cibernética. Es que esas técnicas, válidas en sí mismas, no son erigidas en métodos más que por un decreto arbitrario.

Esta estrechez no puede mantenerse largo tiempo. ¿Las contradicciones del mundo moderno se han resuelto? No. En consecuencia, no podrá pasarse mucho tiempo sin un método capaz de resolverlas. Hay más aún. Las viejas contradicciones, que analizara Marx, son a veces esfumadas pero no han desaparecido (especialmente, entre las fuerzas productivas y las relaciones capitalistas de producción y de propiedad). Nuevas contradicciones las agravan. Entre el período en que las primeras parecían resueltas y aquellos en donde las segundas agravan la situación mundial, hay otro período de estancamiento, una pausa. Y fue en este interme-

dio que se creyó reemplazar por procesos "estructurales" el análisis dialéctico de las contradicciones. El fracaso de esta tentativa comienza a notarse públicamente.

París, febrero de 1971.

EL ROMANTICISMO REVOLUCIONARIO[3]

I. LA CONCIENCIA CRÍTICA RADICAL

Los que son llamados corrientemente "los intelectuales" (como si formaran un grupo social homogéneo) acaban de adquirir una dolorosa pero rica experiencia.

Mejor informados que muchos otros (dejando a un lado los hombres públicos, los políticos) o más sensibles, han resistido ante los acontecimientos de una manera novedosa. En razón misma de la falta de actitudes meditadas y de reacciones advertidas en otras categorías sociales, ellos han creado sus órganos y sus organismos propios. Han tenido sus corrientes de opiniones claramente distintas. De inmediato, han querido pesar en la balanza política más de lo que le permite su peso social real y su influencia efectiva. Han querido obrar, no tanto como individuos esparcidos en agrupaciones y formaciones diversas, sino como grupo específico (justificando así a posteriori esta denominación que se les

3 "Nouvelle Revue Franjaise", NQ 58, 10 de octubre de 1957.

había inflingido de un modo a la vez vago y peyorativo: "los intelectuales").

Han aspirado, más o menos claramente, a una política de la inteligencia, es decir, una política de la "inteligentsia". Consideraban por lo general esta política como revolucionaria y sobre todo como introductora, en la vida pública, de sus propios empeños de claridad, de verdad y de justicia.

Este esfuerzo no ha sido en vano, en el terreno de la información. No obstante, sobre el terreno de la eficacia política. el fracaso es nítido, acerbo.

Si existe una inteligencia política, no puede haber una política de la inteligencia, y todavía menos de la "inteligentsia" (que no constituye una clase social, a menos que represente una fuerza social). Los intelectuales interesados han conocido pues esta amargura: haber errado tanto cuando en principio tenían razón; verse brutalmente golpeados a causa de su comprensión de los hechos v los acontecimientos.

Esto no significa que sea menester dejar de obrar políticamente junto a la clase obrera, ni suspender los esfuerzos concertados para revalorizar ante las masas y en el corazón de los revolucionarios el ideal comprometido a la vez con el "stalinismo", por su postura acusatoria, y con la "destalinización" abortada.

Con todo, conviene extraer lecciones de este fracaso, y su significación. Para la reflexión crítica se abre paso la idea de que la función propia de los intelectuales se ejerce precisamente sobre el plano de los "valores", de la cultura, del arte; en términos marxistas, de las superestructuras. Allí, en

ese terreno, ellos pueden introducir sus preocupaciones y crear algo nuevo, como intelectuales, individuos y agrupaciones. ¿No deben retornar hoy a esa función creadora, con más fuerza lúcida, con más claridad, beneficiándose de las experiencias recientes?

El movimiento que se ha manifestado desde hace algunos arios significa que las aspiraciones brotan, y entonces sólo resta tomar claramente conciencia. Un pasado desaparece; un nuevo horizonte se levanta ante nosotros. Hablar hoy de "crisis" o de tal "crisis" determinada decir que atravesamos un período de crisis múltiples, es una banalidad. En efecto, sea cual fuere el sector contemplado, en la ciencia, la filosofía, el arte, la vida social y moral. la cultura, se puede cómodamente describir síntomas de crisis, a veces de quiebra, siempre con graves problemas (de esta palabra "problema" se usa y abusa; se gusta de tomar los problemas por ellos mismos, sin querer plantearlos en términos solubles, sin sacar de sus posiciones una enseñanza crítica y positiva, sin organizarlos en una verdadera "problemática").

Lo nuevo, desde este ángulo, es que el ideal socialista o comunista no escapa al planteamiento. Constituye un problema. No puede escapar al examen crítico, al balance que pesa lo negativo y lo positivo. Tiene necesidad de argumentos nuevos. Hasta este último año, este ideal (es decir, el socialismo y el comunismo considerados como ideas) permanecía intacto. Los adversarios no podían rechazarlo con argumentaciones cuyo sentido de clase aparecería pronto con toda evidencia. No podían alcanzarlo, oscurecerlo. Hoy, este ideal resplandeciente se ha empañado hasta en el cora-

zón de sus partidarios más fieles y más sinceros. Ya no es un estímulo para la acción y el coraje. Ya no se une más a las reivindicaciones, a las acciones parciales, a las fuerzas prácticas que obran en la lucha de clases. para coronarla y aportarle una certeza más alta. Incluso sin que se dude del sentido de la historia y la misión de la clase obrera, el vacío actual se expande y se hace más hondo, abierto . . .

¿Cómo llenar ese vacío ético, estético, cultural que se hace sentir cruel y profundamente? El mal, una ausencia de entusiasmo y de confianza, se expande mucho más allá de las posiciones de los "intelectuales". Y no es con sermones o reproches como se lo ha de curar.

El presente texto se limita al dominio del arte, sin descuidar el hecho de que la ética y la estética tienen tina cierta relación; la cuestión del estilo concierne tanto a la vida como a la literatura.

Desearía iniciar aquí un inventario y sobre todo bosquejar el trazado de las líneas de fuerza que parten del presente y unirlas al futuro, sin pretender por eso cubrir el horizonte entero, sino ofrecer una orientación al actual, tomado en el conjunto de sus "problemas".

Habría primero que insistir, añadiéndole un suplemento de conciencia, sobre el carácter problemático del arte moderno. Entendiendo por eso que no se funda solamente sobre "problemas" originales (técnicos o subjetivos) sino que reposa sobre el carácter profundamente problemático y por eso incierto de la vida real y del momento que debemos atravesar, y aceptar como es. Este carácter problemático determina el uso de los medios de expresión v eso que se

denomina, en términos imprecisos, las formas y los contenidos de este arte.

No se trata aquí, en primer lugar, ese carácter problemático como hostil al arte, como agobiante, como si designara la fealdad de la vida "moderna" y la exigencia de una transfiguración, o, en fin, como derivando el interés o la intención hacia objetos no problemáticos (religiosos, morales, filosóficos o políticos).

No se considera tampoco que el elemento problemático consagra al artista a la esterilidad, y que la creación implica necesariamente la seguridad, la certeza, los datos concretos garantizados y las afirmaciones categóricas. Por el contrario. Sin oponer la aventura a la seguridad ni el trabajo paciente a la vocación, se sugiere que en la fealdad de la vida burguesa como tal, y en contradicción con ella, en el curso de las transformaciones del "mundo moderno" y a causa misma del carácter problemático de lo "vivido" se desprenden elementos de un estilo y de una belleza (y esto a partir de las técnicas, aunque por ellas mismas las técnicas plantean solamente problemas, abren posibilidades, pero no determinan más que formas vacías de sustancia).

Con un agregado de conciencia crítica, se llega a la conclusión de que las formas del arte se hallan ya determinadas espontáneamente por ese carácter.

Es esto lo que manifiesta la decadencia momentánea o definitiva de ciertas tendencias existentes. La crítica radical de lo existente y la quiebra de las certidumbres adquiridas, deben comenzar por ese balance.

a) Clasicismo y neoclasicismo

La influencia preponderante del clasicismo se perpetúa en Francia por la vía escolar, universitaria, académica. El academismo confunde dos aspectos diferentes de la cultura: el estudio atento de las obras reconocidas como durables, y su erección en modelos absolutos que se imponen ala imitación, y por lo tanto inimitables, fuera de alcance.

El clasicismo francés comporta así los peligros de su grandeza, y el hecho de que se sitúa históricamente antes del período revolucionario de la burguesía (a la inversa del gran clasicismo alemán, Goethe, Schiller). Nuestras obras clásicas se han convertido así en "lugares comunes" en el sentido más alto del término; aceptadas, reconocidas por unanimidad, pero que tapan obstinadamente el horizonte. Su estudio ha dado lugar y da todavía lugar a trabajos del mayor interés; pero el clasicismo pasa por haber planteado y resuelto de entrada los principales problemas de contenido y de forma.

Esta obsesión del clasicismo permite eludir el análisis de las condiciones de todo clasicismo. Ahora bien: el conocimiento crítico de la historia general y de la historia del arte muestra que el clasicismo supone múltiples acuerdos entre los individuos y los grupos sociales entre las representaciones (las ideas y las ideologías) y lo vivido, entre las instituciones y la estructura social. Cuando menos real es el acuerdo, más vana y estéril es la tentativa de clasicismo (es lo que sucedió en mitad del siglo XIX, después del reflujo de la primera ola romántica). En Alemania misma, el clasicismo de Schiller ha sufrido (más que el de Goethe, que dominaba más profundamente las contradicciones y las transiciones

históricas) por un desacuerdo naciente entre las aspiraciones y lo vivido, entre las ideas y las relaciones sociales. Cuando más profundo es el acuerdo, más lejos va el clasicismo y se da modelos, géneros, tipos, leyes fundadas (esto es lo que ha pasado en nuestro siglo XVII; el clasicismo permite esfumar o eliminar los desacuerdos que persisten en el interior de una estructura social y política que comporta el equilibrio mutuo v la penetración recíproca de dos clases sociales dominantes feudalismo y burguesía que llevan a cabo la unanimidad alrededor del rey, estructura que parecía entonces acabada, coherente, definitiva).

El fetichismo de los clásicos se limitaría hoy ala enseñanza escolar y al academismo si, paradójicamente, los elementos avanzados de la "inteligentsia" (¡no se podría esperar que tomen o guarden una actitud subversiva!) no se hubieran rehecho v no hubieran intentado galvanizarlo.

Se conoce la tentativa hecha por Aragón para revalorizar las formas fijas y tradicionales de nuestra literatura francesa (el soneto, etc.). Esta tentativa tenía un sentido en la medida en que se podía encarar un desarrollo muy armonioso de la sociedad socialista, una ausencia de contradicción en el "hombre socialista" o en el "hombre comunista", así como una evolución relativamente cómoda de la sociedad francesa hacia, el socialismo. En la medida en que se consideraba las contradicciones como acumulándose de un solo lado (del lado capitalista, y en las relaciones del "campo" capitalista con el "campo" socialista), debían, del otro lado, embotarse, haciendo lugar a un acuerdo, con conflictos superficiales o menores. El elemento problemático debía entonces esfumar-

se para dejar lugar a un conjunto de certezas éticas o estéticas.

En esta perspectiva han sido lanzarlas las campañas en favor de un neoclasicismo. Igualmente, es en esta perspectiva que Georg Lukács comenzó la elaboración de una teoría. Nosotros no la conocemos todavía y acaso esta elaboración no haya sido concluida. Solamente podemos tomar en cuenta indicaciones de la mayor importancia. Lukács parte de un análisis del clasicismo y el romanticismo alemanes, así como del realismo novelesco balzaciano. Para él (con la reserva hecha más arriba, y suponiendo que no haya modificado sus posiciones fundamentales) el romanticismo tiende inevitablemente hacia una actitud reaccionaria. Hay una oposición e incluso incompatibilidad entre lo dramático y lo épico (Georg Lukács se refiere aquí constantemente a Hegel, a Goethe y Schiller, y más alejado de ellos, a Aristóteles). Ahora bici, según él, la novela moderna realista tiende a reconstituir la epopeya sobre un nuevo plan, reuniendo lo individual, lo característico y lo típico (social) en un acuerdo plenamente armonioso.

Se puede, por lo pronto, señalar que la obra más importante de nuestro época, la de Brecht, rehusa la oposición de lo dramático y lo épico. Por lo contrario: se propone rompiendo con la tradición aristotélica unirlas. Además, el teatro de Brecht no implica la adhesión al presente, ni la presencia integral del "representado". Por lo contrario, implicando el alejamiento, implica el desacuerdo y, en consecuencia, la apreciación crítica. Brecht hace sensible, en un espectáculo reglado, L) problemático, la distorsión vivida

interior y objetiva. la negatividad típica, lo inaceptable y lo inaceptado. Sean cuales fueren los límites de la actitud definida por él, límites que se revelarán tarde o temprano, tiene para nosotros una significación ejemplar, no agotada todavía.

¿Qué conclusiones pueden sacarse de la Novela inconclusa .de Aragón? Lo que convierte a esta obra en conmovedora y válida, es el desgarramiento interior, las tensiones y distorsiones; es la ruptura de los cuadros previstos. la confusión de los géneros (de la poesía y de la novela, del lirismo objetivo y subjetivo, confusión tanto más notable por cuanto manifiesta la ruptura dramática del acuerdo entre lo subjetivo y lo objetivo).

Las perspectivas que condicionaban un neoclasicismo no se han realizado. Por lo menos, se las puede considerar prematuras. Las condiciones de un acuerdo fundamental, que no dejaría fuera de su ámbito más que lo envejecido, lo superado las determinaciones sociales, culturales y políticas de la burguesía como clase, no aparecerán sino más tarde, y nosotros no sabemos cuándo. Por el momento, el hombre nuevo, ¿no será el hombre del desacuerdo lúcido y de las contradicciones profundas, más bien que el hombre del acuerdo forzado, despojado de sus contradicciones por un milagro ideológico, y por eso puesto extrañamente en contradicción con su propia ideología, la dialéctica?

b) El realismo socialista

Todo esto nos lleva a determinar la naturaleza, el alcance, la validez de este concepto. Se trata, efectivamente, de un concepto histórico, válido e incluso difícilmente refutable

como tal. Si se dice que la sociedad socialista debe tener y tendrá su expresión estética; que el arte del porvenir expresará las transformaciones sociales; que desde mañana puede "representar" las luchas sociales y políticas, esta afirmación se impone con una especie de evidencia. El concepto histórico, referido sobre un período mal determinado, designa y designará el arte de este período, sea cual fuere (clásico o romántico u otra cosa). Además, el concepto histórico se une a otros conceptos históricos y teóricos que se refieren a la historia del arte, su relación con el trabajo, la técnica, etc. . . Pero este concepto histórico ha sido confundido con un concepto específicamente estético y más aún, con una teoría. Se ha querido deducir un método para crear, en el dominio del arte, y criterios de apreciación.

Por un sofisma, es decir, por una operación lógica curiosamente formal, se han considerado las deducciones a partir del concepto presupuesto (planteado estéticamente) como criterios aplicables a las obras concretas. Todo concepto válido tiene un contenido objetivo v expresa un contenido; no puede preceder a ese contenido. Un concepto estético expresa obras, formula sus condiciones y sus leyes; por el contrario, en este caso, se ha sacado del concepto formal no solamente el contenido sino el criterio del contenido.

Resultados: el vacío teórico y práctico, la forma conceptual sin contenido, es decir, el contenido venido de otra parte.

Sin reflexionar en las contradicciones en las cuales se ha comprometido, se ha dado por contenido al realismo socia-

lista las formas fijas, las tradiciones nacionales. Lo radicalmente nuevo, o presumido de tal, ha recibido por contenido lo viejo. Y este conjunto abigarrado ha sido presentado como coherente y más que coherente: como despojado de contradicciones internas e imponiéndose normativamente.

El realismo socialista se ha unido al neoclasicismo en una sistemática desprovista de elaboración seria (representando en ciertos aspectos un "sistema" con fuerza de ley, extendiendo a la ética como a la estética las certezas políticas; y en otros aspectos la ausencia de sistema, la incoherencia que escapa a las exigencias del pensamiento crítico).

El estallido de esas certezas contradictorias (en lo antiguo, lo tradicional, lo fijo, lo elaborado, lo clásico; y lo nuevo, lo eventual, lo neoclásico) era inevitable; y es un elemento importante de nuestra conciencia crítica integral.

c) El antiguo romanticismo

Para situarlo objetivamente, es menester renovar los métodos de estudio, abandonar los sincronismos fáciles (que un marxismo vulgarizado, reducido a un economismo o a un sociologismo igualmente esquemáticos, parece justificar) para reemplazarlos por un análisis diacrónico de las distorsiones en el tiempo, de los equívocos y de los malentendidos históricos.

El romanticismo alemán nació a fines del siglo XVIII y principio del XIX. En 1802, Novalis escribió: "Cuanto más autónomo es el hombre, más se afina la calidad de los mediadores: fetiches, astros, animales, héroes, ídolos, dioses, Hombre-Dios" (Fragmentos, II, p. 479), lo cual introduce

una interpretación cosmológica y mítica de la historia, del pensamiento, de la conciencia y del arte, y más precisamente una seudohistoricidad irracional, interpretación subjetiva bajo el revestimiento mítico opuesta a la dialéctica hegeliana. En 1808, el filósofo Schubert publicó su libro sobre el costado nocturno de las ciencias naturales, al que siguió a poco El simbolismo del sueño. En 1813, Hoffmann termina las Fantasiestücke in Callots Manier, donde se anudan los temas del romanticismo literario alemán.

El movimiento francés llamado romántico comienza algunos años más tarde. Por una concepción sumaria de los sincronismos se le atribuye generalmente caracteres análogos al movimiento de igual nombre en Alemania. Pero el análisis de los temas y de los contenidos, como de los géneros y formas, evidencian más diferencias que semejanzas.

El romanticismo alemán se funda sobre un postulado implícito: eludir la revolución (democrático burguesa); aceptar de hecho la sociedad burguesa alemana, y aun su mezcla equívoca de feudalismo y de burguesía, rechazándola idealmente y huyéndole en la ironía, el sueño, el mito, la magia y los elementos cósmicos.

El movimiento romántico francés, por el contrario, extrae conclusiones estéticas de la Revolución francesa. Las asimila lentamente, con dificultad, sobre el terreno del arte. Si el romántico francés desprecia a los filisteos, si rechaza a la sociedad burguesa y a los burgueses, es en nombre de la Revolución y de la democracia, y porque la sociedad salida de la revolución no corresponde ni a las aspiraciones ni a los valores ni a las ideas (a las ideologías) de los revolucionarios,

y, en fin, porque los ideólogos que justifican ala sociedad burguesa no tienen más, o no tienen todavía, una influencia profunda.

El desprecio por lo real, la huida a lo exótico o el sueño, la exaltación de la juventud y de la pasión, análogas formalmente en uno y otro movimiento, significan otra cosa en el romanticismo francés y en el romanticismo alemán. En este último, la negación de la sociedad burguesa envuelve una aceptación.

En el otro, la aceptación aparente (al principio de la carrera literaria de Hugo, de Lamartine, de Musset, etc.) implica un rechazo profundo y una aspiración a ir más allá. Esta aspiración estalla después de 1830, justamente cuando la dominación burguesa se consolida y se hace evidente.

Esta diferencia radical se manifiesta en la manera de interpretar la naturaleza el concepto de naturaleza y de utilizarlo como medio de investigación y de expresión. Para el romanticismo francés, el concepto de naturaleza guarda un contenido esencialmente antropológico; implica la igualdad entre los hombres, la bondad primigenia, la libertad y la fraternidad posibles. Salvo en Chateaubriand, abuelo, por el estilo, por la ideología, del romanticismo reaccionario en Francia. (Salvo incluso Vigny, lo que se vincula con su actitud social y política.) En el romanticismo alemán, el concepto de naturaleza toma un sentido cosmológico; designa "el mundo", la inaccesible profundidad, el abismo, la fuga al fondo de la existencia o la existencia sin fondo, para la cual es preciso hallar un "medium". La naturaleza contiene la palabra del enigma humano, no lo contrario. Un camino

distinto se devela en la vida social. Para descifrar el enigma, el poeta aporta su fuego.

Los "románticos" franceses se remiten mucho más a Rousseau y a los pensadores que prepararon la Revolución sobre el terreno ideológico, que a los románticos alemanes, a pesar de las influencias innegables de éstos sobre aquellos. No se los puede entonces denominar "románticos" sino disociando el sentido de esta palabra, precisándola.

El movimiento literario correspondiente al romanticismo alemán no se desarrolla en Francia sino después de 1848, y en una situación análoga, con los mismos caracteres: aceptación de la sociedad burguesa como si constituyera lo "real" (después del fracaso de la Revolución); salvación humana por la huida hacia el sueño, el ideal, el pasado, el mito, el arte por el arte, etcétera.

¿Quién introdujo en Francia los temas de Novalis, a saber: el mineral, la piedra, el metal, como símbolos cosmológicos? Baudelaire. Que Baudelaire les haya agregado un terrorismo literario anti-burgués tiene cierta importancia, pero no modifica en nada el asunto. ¿Quién expresa en densas y claras fórmulas los temas que abundan en Hoffmann, según las cuales cada ser es un otro? Rimbaud.

Estos análisis diacrónicos, desintegrando el concepto habitual del "romanticismo", llevan a una "periodización" de nuestra historia literaria bastante distinta de la que se admite corrientemente. El período 1750-1848 (aproximadamente) constituye una "época" marcada por las dos revoluciones burguesas, su preparación y las decepciones que ellas comportan. La quiebra se produce en 1848. El fracaso de la Re-

volución (en el curso de la cual entra en escena el proletariado) seguido muy pronto del fracaso de la Comuna, marca el principio de otro período. ¿Cuándo finaliza éste? En nuestros días. El surrealismo, como el simbolismo, fueron prosecución, etapas de la degeneración del antiguo "romanticismo".

Para darse cuenta claramente, basta analizar la evolución de la imagen y de la imaginación. El romanticismo antropológico y democrático (burgués) crea imágenes-figuras, imágenes de seres humanos vivientes, representativos: Rolla o Lorenzaccio, Quasimodo y Jean Valjean, etc. . . El romanticismo cosmológico inventa imágenes-símbolos (la Mujer nocturna, cósmica, Vaso de Tristeza y gran Taciturna; el barco ebrio, el cristal, etc.). El surrealismo remata este desarrollo lógico sobrecargando de significaciones cósmicas a las imágenes-cosas, a veces los símbolos utilizados antes, pero acentuándolos: espejo, noche, metal, mineral, cristal. En el surrealismo, la imagen-cosa se hace fascinante, alucinante. El surrealismo, después de haber organizado y explotado la alienación poética en la imagen "convulsiva y helada", termina lógicamente en el ocultismo, como el romanticismo reaccionario alemán.

Un análisis más explícito indicaría aquí contradicciones en el interior de ese proceso. Particularmente, el terrorismo literario antiburgués, de Baudelaire al surrealismo, en tanto que elemento posrevolucionario y factor de intimidación por el escándalo y la provocación, introduce un elemento que falta en el romanticismo de Novalis, de llolítna nn, de Kleist. Y se podría continuar el camino de Eluard, reanimando y

desfetichizado la imagen-cosa para investirla otra vez de significación humana, abandonando la tesis de la salvación humana por la revelación poético-cosmológica.

Igualmente, el análisis histórico más desarrollado demostraría oscilaciones en la actitud frente a frente del lenguaje y del verbo (primero exaltado con la elocuencia y la retórica, luego renegado), o frente al pasado (tan negado pero con mayor frecuencia aclamado cuanto más lejano, más cercano a mayor orígenes, a lo primitivo, a la infancia de la especie o del individuo).

Por lo general, el antiguo romanticismo toma distancia en relación al presente sirviéndose del pasado. La ironía romántica juzga lo actual en nombre del pasado histórico o psicológico idealizado; vive en la obsesión y la fascinación de la grandeza, de la pureza del pasado.

d) El existencialismo

Luego del decaimiento del surrealismo, el existencialismo representa un tiempo muerto, un vacío puro, que cree aportar la claridad.

Entre los "existencialistas" destacados, unos creen poder prescindir de una actitud teórica para abordar lo "real" (Camus); otros (Sartre) estiman poder saltar de su visión de conjunto estando reglada la cuestión filosófica a la descripción integral de lo real.

Ahora bien: el existencialismo literario comporta una actitud teórica inexpresada o indirectamente expresada. Para él, lo vivido es suficiente; es decir, lo presente. Lleva en él su sentido. Es posible instalarse en lo vivido (en lo "existencial"), y esta adhesión a lo inmediato constituye precisamente

el carácter propio de lo verdaderamente vivido (su criterio de autenticidad).

En el existencialista literario hay una especie de esperanza incondicional en el contacto con el presente, sin distancia, sin actitud (sin "ideología") permitiéndole librarse de sus significaciones inmanentes. Toda distinción, diferencia o contradicción se borra entre lo real y lo vivido, entre lo posible y lo presente, entre la conciencia y ella misma.

Esta pura descripción (fenomenológica) del presente se compromete así en una contradicción. Supone una actitud, la actitud que permanece en apariencia exterior a la descripción. La autenticidad de lo vivido arriesga implicar el engaño más grande: todos los engaños. La ironía, la distancia, el recelo desaparecen desde que se los cree instalados en lo vivido. Objetos y conciencias reducidas al presente por la hipótesis pierden su profundidad por una deliberada oscuridad o una ambigüedad formal.

Si examinamos las obras más válidas se advierte precisamente que se apoyan sobre mitos para poder representar el presente sin reducirlo (ejemplo típico: la pieza de Sartre HuisClos, en la cual lo sobrenatural se convierte en un espejo que refleja la profundidad real de lo vivido y por supercrecimiento el desengaño ante esta vana profundidad).

En resumen, dándose lo vivido su sentido propio, significa esto: preguntas sin respuestas. Todo es puesto en cuestión, y finalmente, nada. Todo es aceptado en lo vivido y como vivido. Lo existencial concebido como enteramente problemático da lugar a una serie de "problemas" sin solu-

ciones, sin posiciones claras, sin lazos, y no constituye una "problemática" coherente.

e) Los géneros

Después de este análisis de las tendencias (ideológicas), vamos a esbozar un análisis de los géneros y de su estado actual.

Las dificultades de la novela como género son conocidas. Estas son parejas con su creciente éxito y su enorme sobre estimación en el sector literario. No ha sido sin razón que el género novelesco fue simultáneamente cuestionado por el surrealismo (en nombre de la poesía) y por cierto izquierdismo (como género específicamente burgués). La novela ha probado su vitalidad; corresponde a una necesidad, a muchas necesidades. Pero, ¿cuáles?

Su éxito entre el público se acompaña con un deterioro general que le imprime una significación y un valor ejemplar. Por una tendencia irresistible, la novela se reduce a la autobiografía (más o menos traspuesta) y a una variante del periodismo. Un estilo, un tono, una forma de relato, psicológico o descriptivo, la sostienen. La novela cae de lo alto de su grandeza y de sus ambiciones (formuladas teóricamente por Lukács). Se la quería épica. En realidad, el poder de construcción novelesca desaparece. En la literatura francesa, la última construcción válida, que responde al interés como categoría estética fundamental para la novela, se encuentra en Les Thibault, de Roger Martin du Gard. ¡Había más poder constructivo en Les Mystéres de Paris que en tal o cual ciclo novelesco o "novelario" de hoy! La novela "rea-

lista socialista" no escapó a este deterioro por el periodismo. Prácticamente, contribuyó a él. Su teoría no pudo definir convenientemente lo "típico"; osciló entre lo individual y lo característico, lo banal y lo único, lo medio y lo genérico. Si la obra de Sholokhov (especialmente El Don apacible) corresponde aún al deseo de expresar en un estilo y una composición épicas la totalidad de un momento, La Joven Guardia de Fadeiev y Los Comunistas de Aragón no responden sino mediocremente a esta inmensa ambición. Aun aquí, un dibujo prematuro no arribó más que a un formalismo, a un convencionalismo.

¿Por qué? ¿Habría que acusar a los hombres, a los talentos o a la ausencia de talentos? Por cierto que no. Incontestablemente, el "público" busca y reclama este estilo de relato; quiere "lo vivido", lo inmediato, lo directo (aparentemente), en detrimento de la construcción, de la "tipificación", de la amplificación. El gusto por la información, moldeado por los medios de expresión directa y objetiva (en apariencia), fotografía, cine, radio, televisión, lo empuja por encima del gusto literario. Este fenómeno parece general, y no propio de determinado país o tal régimen social o político. ¿Se trata además de una simple necesidad de información y de participación directa en lo inmediato? No. Este gusto tiene otros sentidos. Expresa con lasitud la problemática universal y el repliegue sobre lo inmediato, el abandono de lo problemático ante el exceso de problemas sin formulaciones ni soluciones. Los individuos y su conciencia "privada" (de lazos con el resto del mundo) exigen y esperan de lo inmediato (del individuo) relaciones simples con las otras con-

ciencias, espectacularmente desplegadas. De esta actitud y de sus consecuencias debe tener cuenta una verdadera toma de conciencia de lo "moderno".

Además, la maraña de las contradicciones y de los "problemas" sé*hace tan enorme, que ninguna ideología se confiesa capaz de dominarla. Del lado signado por la conciencia burguesa desdichada, se va hasta buscar en la sexualidad el hilo conductor y la ideología capaz de comprender la totalidad de los conflictos internos o externos. Es en vano. El marxismo, por su parte, hasta ahora, no ha contribuido a ello, falto de haber intentado establecer una "problemática" coherente, y porque pretendió prematuramente haber resuelto todos los problemas y reabsorbido las contradicciones. Desde que lo vivido es descrito e inmediatamente expresado como tal, los problemas acumulados desaparecen en una ausencia de problemas, ya pasen o no por haber recibido sus soluciones, ya queden enteramente abiertos o sean cerrados por decreto.

La poesía, largo tiempo intimidada por el surrealismo y desapegándose de él difícilmente, busca nuevos derroteros. Tiende lacia lo épico y lo familiar reunidos, hacia la unión del lirismo objetivo y del lirismo subjetivo, hacia la expresión poética de una "totalidad". En este sentido se concentran influencias saludables: tanto la de Claudel y Saint John Perse como la de Aragón. Pero si hay una nueva poesía que parece picar de esto „ aquello, no sale aún de un balbuceo.

El teatro muestra, como la novela, una vitalidad desconcertante en su evidente declinación. Corresponde a una necesidad, a la de un público determinado que impone sus

exigencias. El público nene o no talento, ha dicho muy bien un autor contemporáneo. Y entre tanto, el teatro ofrece claros signos de aspiraciones nuevas (enlazándose, acaso ilusoria o momentáneamente, a Brecht).

Trilla de decir los fracasos, las alienaciones, los dramas de este momento. Desdichadamente, se deja arrastrar por las formas de un expresionismo estático, congelado y crispado (Becket, Ionesco), en el cual la problemática se abisma en ausencia de problemas.

En música, se opera una mutación no sin dolor, con dificultades y contradicciones de las que no se ve la salida. Aquí, el carácter problemático del arte y del artista moderno se revela con violencia. La música actual se definió (en la manera en que ella se definió) de un modo únicamente negativo en relación con la antigua: atonal, atemática. Aquí, visiblemente, la técnica perfeccionada desemboca en virtualidades que ella abre y no define. El camino del arte y el del artista deben construirse ellos mismos; la confusión entre los medios técnicos y la obra, el carácter operatorio que tienden a tomar en este caso esos medios técnicos a los que no se les puede ofrecer una ruta ya hollada, crean riesgos de fracaso y de aborto.

Lo mismo puede decirse sobre la pintura, en donde la tecnicidad, en lugar de considerarse como un conjunto de medios tiende a imponerse como fin, criterio y sentido, creador por sí mismo de formas plásticas.

Esto entraña la degradación de la técnica. Entre sus mejores representantes la pintura actual descubre su camino superando poco a poco la oposición fecunda de lo figurativo

y de lo abstracto. En el dominio de la pintura, como en el de la poesía y del teatro, pero con más claridad, se esboza ya el nuevo romanticismo: con Pignon, Atlan y algunos otros, en la línea de Picasso.

No se podría prescindir de un serio análisis del cine, en tanto que suscita y abarca funciones nuevas de la imagen concreta como mediación entre las conciencias humanas, entre el hombre y la naturaleza (y recíprocamente).

En resumen, la situación del arte moderno se caracteriza por la ausencia de modelos válidos, de tipos, de géneros definidos, por el fracaso de las tentativas efectuadas a partir de modelos conocidos; y también por el fracaso de la aventura absoluta, de la apertura ilimitada, del horizonte sin perspectiva y sin orientación.

II. EL NUEVO ROMANTICISMO

Este se definió contra el antiguo romanticismo, y no obstante por su prolongación: como una renovación de ciertos temas, eliminando algunos otros.

El nuevo romanticismo toma como punto de partida, por presuposición concreta, el vacío espiritual del momento. Y esto, con el resto de sus síntomas sociales, éticos, estéticos (comprendidos el famoso "mal de la juventud" y el "mal de vivir", con los que se nos aturde sin decirnos en qué consisten, cuáles son las causas, sus condiciones e implicaciones).

La nueva actitud romántica no se propone ni dejar agrandarse ese vacío ni llenarlo con una certeza impuesta; supone que impulsando hasta el fin en lugar de enmascararlo al carácter problemático del arte y de la vida, salga de él alguna cosa nueva.

¿Por qué? Porque el sentimiento de "vacío espiritual", ético, estético, social, envuelve efectivamente la conciencia oscura de lo posible. Y más aún: su proximidad. Únicamente la posibilidad de una nueva plenitud da cuenta de tal con-

ciencia de vacío y de tal vacío de las conciencias. Únicamente la posibilidad de una comunicación por medios nuevos y más poderosos que los de antes, de una comunicación más profunda, da cuenta de la sofocante impresión de incomunicabilidad. ¿De dónde procede la creciente indignación contra la injusticia y la mentira, más potentes y más omnipresentes que nunca, sino de la posibilidad presentida de una equidad nueva y de una veracidad? Únicamente la exigencia de una vida más total justifica el sentimiento de insatisfacción y de la incompletud que asedia literalmente las sensibilidades más vivas v más lúcidas.

El individuo específicamente burgués se establece en su conciencia y en su vida privadas, y allí se encuentra bien. Haciendo de necesidad virtud, su privación le parece plena y entera; se instala cómodamente en los "en tanto que"; habla u obra en tanto que hombre, en tanto que padre de familia, en tanto que ciudadano u hombre político, en tanto que burgués o no-burgués o intelectual, en tanto qué hombre considerado en la división del trabajo y hombre que está fuera de la división del trabajo, etc.

Este sistema ha reventado. Más exactamente, la impresión de que ese sistema no se sostiene más, que otra cosa se hace posible, entraña su destrucción, en medio de un sufrimiento insoportable, porque nada ha reemplazado esta organización desfalleciente. Frágil y sólida a la vez, cubría a su modo en la práctica una totalidad, disimulándola. Desacreditada, superada o más bien en vías de superación, deja un lugar vacío, pero sólo porque lo posible encierra lo presente. Este sentimiento ya eficaz puede servir de hilo conductor

para organizar, a través de la conciencia crítica (y la palabra crítica designa aquí el momento de la crisis y de la superación en la conciencia) simultáneamente la problemática profunda del presente y el tipo virtual de la individualidad. El marxismo ha errado hasta el momento al querer constituir una individualidad nueva por la vía ideológica, cuando se trata de una unidad y de una totalidad concreta nuevas, en formación, ya virtuales. Lo que cuenta, no es una totalidad ideológica o teórica; es la totalidad concreta de los posibles, a la que se llega primero por la negación y luego por la reconstitución de los tipos de conciencia y de individualidad. De manera que esos tipos devienen (para ellos mismos) enteramente problemáticos hoy.

El hombre moderno reconoce esta exigencia, oscura o lúcidamente, aunque las condiciones objetivas ya sean generales o individuales puedan descartarla y oscurecerla y tornarla ineficaz.

El hombre a la caza de lo posible, tal sería la primera definición, la primera afirmación de la actitud romántica revolucionaria. O, si se quiere, su primer postulado. Difusa hoy, aunque desigualmente según los dominios del arte y de la vida, se puede intentar precipitarla, exponerla didácticamente.

Contra el antiguo romanticismo. Esto, poniendo aparte numerosos casos aberrantes, se definía en el conjunto por el hombre en busca del pasado. Este pasado significaba siempre la vuelta hacia atrás en el tiempo, ya sea histórica, ya sea psicológica, hacia los orígenes. Se trataba a veces de lo "primitivo", de la simplicidad v de la pureza nativa; o bien, de la

edad media o de la antigüedad; o bien, de la infancia. El mito del pasado tomaba entonces formas diversas, siempre punzantes, que iban hasta la fascinación de la inconciencia. Más generalmente, el antiguo romanticismo transformaba el fetichismo y la alienación en criterios de lo verdadero y de la autenticidad: la posesión. la fascinación, el delirio. De ahí su contenido reaccionario. El nuevo romanticismo mantiene ala vez la lucidez crítica, el empleo de los conceptos, y la imaginación, el sueño, mientras sirven para la investigación de lo posible.

El antiguo romanticismo, teniendo conciencia de la privación interior del individuo (de la vida "privada"), intentaba satisfacerla por el retorno al pasado, y también negarla exaltándola. La trasponía ola transfiguraba en fuerza. El Yo se oponía al mundo (el NoYo), desafío permanente que se traducía en la vida por la provocación, el escándalo y el gusto del escándalo, el gran desprecio y el frenesí más ostentoso que real. Por consiguiente. por un conjunto de puestas en escena y de comedias personales. El romanticismo revolucionario no acepta esta actitud. En nombre precisamente de lo posible, proclama que nada humano le deja indiferente. Preconiza la comprensión: para denunciar las alienaciones de la vida humana, es preciso primero determinarlas y comprenderlas. Pero ellas se ocultan. Constituyen incluso lo más secreto de las conciencias privadas, alienadas, rotas. Poner al desnudo las llagas implica, no el tranquilo desdén sino la vivaz simpatía por los seres humanos, con sus conflictos interiores, lo que no implica para nada la aceptación de lo que los aliena. El romanticismo revolucionario reconcilia la

revuelta romántica con el humanismo integral. En lugar de la exaltación querida, comporta una frialdad aparente, corolario de la firmeza en la oposición radical a lo existente en nombre de lo posible.

El antiguo romanticismo se acantonaba en la soledad (desmentida por la búsqueda de la expresión y de la imaginación para los otros, vivida, imitada o realizada en una obra). Tendía a constituir sociedades de iniciados, mundanas o secretas. El nuevo romanticismo excluye tanto el aislamiento como la complicidad. Comporta una calma connivencia, una alianza para (lo posible) y contra (la alienación que hace enteramente problemático lo existente, descartando lo posible humano de la existencia). El nosotros toma un sentido abierto, restringido y amplio al mismo tiempo.

El viejo romanticismo se proponía esfumar los contornos, mezclar los "géneros". Introducía la ambigüedad entre las categorías de la estética.

El nuevo romanticismo insiste, por lo contrario, en la nitidez de los contornos. Cada obra forma un todo un objeto privilegiado y no es posible formar un todo (aun cuando ella espere librarse de esta ley). No puede definirse, por un aspecto: forma o contenido, lenguaje o escritura, expresión o proyecto (proposición).

El problema de los géneros no tiene nada de fundamental. Se subordina alas intenciones expresivas (a los "contenidos" logrados y significados). Sobre ese terreno, la separación como la confusión de los géneros estrechan el horizonte. La teoría puede determinar relaciones dialécticas entre los "géneros" únicamente partiendo del análisis de un

momento en sus transformaciones funcionales. No se puede partir de conceptos de lo épico, o de lo dramático, o de lo cómico, o de lo novelesco, definidos al margen de su contenido y de su actualidad como esencias inmutables.

La imagen debe asumir y asume ya funciones subordinadas y nuevas. La sobreestimación de la imagen como tal caracterizaba el conjunto del romanticismo superado. Lógicamente, ha evolucionado entonces hacia el primado absoluto de la imagen, hacia la confusión entre la magia de la imagen y la imaginación. La teoría de la imaginación que se desprende de las tendencias del arte moderno (del cine en particular) hace de ella la mediación esencial, que no puede suplir ni suplantar los elementos que ella une orgánicamente: lo subjetivo y lo objetivo, el individuo y el otro, el hombre y el mundo, lo ordinario (cotidiano) y lo extraordinario, lo lejano y lo próximo, etc. El antiguo romanticismo en su conjunto cargaba y sobrecargaba a la juventud de significaciones.

Para el romanticismo cosmológico, la infancia jugaba un papel determinante: mediación en el tiempo (psicológico, histórico, metafísico) y en la imaginación entre lo original y lo humano absoluto de la profundidad y de la espontaneidad. Para el romanticismo antropológico, la adolescencia jugaba un papel análogo, más humano, más ambiguo también.

Para el romanticismo revolucionario la juventud no asume una significación simbólica. No tolera un sentido exterior a ella, pero sostiene reivindicaciones reales, posibilidades que ella presiente y siente mejor que el adulto. Éste, en la actualidad y por lo general, ha embotado sus conflictos y

reducido sus contradicciones para "adaptarse" a lo real, renunciando a los posibles. Este adulto se ve hoy ala vez real, adaptado a lo existente, y enteramente irreal, problemático, situación penosa a la cual escapa la juventud. No obstante la juventud como tal reúne en un gran desgarramiento confuso el sentimiento de lo posible y el de lo imposible. De ahí deriva su "mal". Esto nos introduce en la dialéctica de lo posible y de lo imposible.

En el clasicismo, el acuerdo es esencial; el desacuerdo lo conflictual se subordina a un acuerdo inicialmente aceptado o bien reconocido e implicado finalmente en la armoniosa unidad de la obra. Lo trágico no escapa a esta ley del clasicismo.

Todo romanticismo se funda sobre el desacuerdo, sobre el desdoblamiento y el desgarramiento. En este sentido, el romanticismo revolucionario perpetúa y aun profundiza los desdoblamientos románticos antiguos. Pero esos desdoblamientos toman un sentido nuevo. La distancia (la puesta a buena distancia) en relación con lo actual, al presente, a lo real, a lo existente, se toma bajo el signo de lo posible. Y no a título del pasado, o de la evasión.

Esto es lo que ha de provocar el nacimiento de nuevas formas de la ironía. No puede oponerse más la ficción a lo real acaecido, ni el sueño o la ironía. La ficción como la imagen se presentan más bien como medios de investigación, penetrando más esencialmente que la descripción en lo real existente para asirlo, decirlo, expresarlo; para librarse de él y arrojarlo.

Entonces, con el antiguo romanticismo y en su línea:

Se comprueba inicial y finalmente la profunda ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo, designando con el primero de esos términos lo "real" social establecido, cumplido (y no la sociedad en general); designando el segundo la conciencia, valorizada por el presentimiento (y no el yo individual aisladamente). Pero al mismo tiempo, se supera esta oposición constatando el carácter vacilante de ese real cumplido, su presión alienante: su carácter integralmente problemático v ya puesto en cuestión. Se llevan entonces hasta el fin, yendo más lejos que el viejo romanticismo, y de manera lógicamente consecuente no intuitiva las distorsiones, anacronismos, diacronismos, y su conciencia analítica. Si se los establece, no es más que en lo posible. Se asume, por consiguiente, ahondándolo el carácter problemático del momento para sacar de él la única actitud defendible.

La superación de la oposición entre lo antropológico y lo cósmico se hace necesario. Se impone, tanto por las técnicas y las ciencias como por la filosofía y el arte. Actualmente, los elementos, conceptos e imágenes tomados de la naturaleza designan directa o indirectamente los poderes del hombre sobre la naturaleza. Recíprocamente, los elementos humanos representativos designan también esta potencia. Lo que permite entrever el fin de las antiguas querellas entre la intuición y la razón, entre el acto y la idea. El abismo entre el realismo y el antirrealismo también debe desaparecer, pero paradójicamente desde el punto de vista del mero realismo: por la introducción de las imágenes extremas y de la imaginación liberada, penetrando lo "real"; a través de la distorsión entre lo objetivo y lo subjetivo, y no concibiendo a éste

como un mero reflejo de aquél. El gran hecho nuevo, esencial, en el momento presente, es pues el poder sobre la naturaleza. Este plantea el problema central, el problema de los problemas, en relación al cual los demás se plantean, se sitúan, se organizan y se sistematizan. ¿Qué hacer con los enormes medios puestos a nuestra disposición? ¿Y qué hacer para que el .poder (de los hombres sobre la naturaleza) se transforme en algo más que un medio: una sustancia, una potencia compartida, de la cual cada uno puede participar más y de manera distinta que por el sueño y la imaginación?

La contradicción fundamental, desde este ángulo, se formula así: lo ilimitado de lo posible, del horizonte abierto, viene del poder; y el poder gigantesco de los hombres reunidos sobre la naturaleza se traduce para cada uno de ellos en impotencia. Este poder humano se transforma aun bajo nuestros ojos, alrededor nuestro, con nosotros, en nosotros, sobre nosotros en poder de algunos hombres sobre los demás.

El romanticismo revolucionario torna desgarrantes las contradicciones ya dadas; lo mismo que el antiguo. Pero no son iguales. En lugar de los antagónicos: "sueño-vigilia", "sociedad-individuo", o "infante-adulto", e incluso "ser y nada" o "convulsivo-cuajado", entrevemos otras parejas de contrarios llevadas hasta la contradicción, que es preciso mantener unidas: "presencia-distancia", "negación-aceptación". Adaptación-desapego", "desafío-humanidad" y aún "parcial-total". Mantenerlos en conflicto supone la superación del viejo sistema de los "en tanto que", que elude los problemas y la problemática del conjunto.

Lo posible

La dialéctica de lo posible, ya indicada, ofrece la llave para abrir las puertas cerradas del presente. Lo posible se opone a lo real y forma parte integrante de lo real: de su movimiento. Si lo posible se revela hoy como un horizonte indeterminado v sin límites, es porque lo real lleva en sí contradicciones radicales.

Aquí está pues la amarga raíz de eso real que el romántico revolucionario rechaza en nombre de lo posible más real que lo real. Desacuerdo, rupturas, distorsiones se presentan en razón de la proximidad lejana (extrañamente) del acuerdo, de la universalidad. La alienación toma el máximo de intensidad y de diversidad en el momento en que se acerca la más grande "desalienación"; lo que hace necesario la más aguda conciencia de todas las formas de la alienación para rechazarlas.

El fin del divorcio entre lo cósmico y lo humano (lo cosmológico y lo antropológico), suprime los límites de los antiguos romanticismos y pone en libertad formas nuevas; permite una nueva definición de la imagen y de la imaginación, de sus funciones (lo que no presupone que el sueño, o la ironía, o la imaginación no ofrezcan a su vez nuevos peligros, nuevos riesgos de alienación).

De ese modo van juntos, contradictoriamente, el poder y la impotencia, lo real y la disolución general de lo existente, la solidez bruta y el carácter problemático. En cuanto a la contradicción interna de lo posible, ésta se manifiesta en la

oposición de lo inmediato y de lo posible-imposible. Basta con enumerar:

Lo posible-posible

Instalarse en la vida (burguesa, hoy, en Francia).

Buscar un empleo, un departamento (lo que ya no es tan fácil...).

Soñar tranquilamente con una tranquilidad no demasiado molesta.

Quedarse en el amor.

Considerar la vida de los demás hombres y mujeres como un espectáculo (digno de atención y aun de un cierto interés).

Tomar distancia en el presente y con relación al presente, y hacerse invulnerable.

Tomar implícita o explícitamente la comodidad como criterio de lo real, o el éxito, el dinero, o más humanamente la gentileza, etc.

Emplear una jerga.

Si se es escritor, poner el lenguaje por encima de todo.

Mimar a la tecnicidad.

Amar los problemas por los problemas (y las seudosoluciones que encierran los problemas). Convertirse en un hombre de problemas.

Ir hasta el cinismo y al falso desafío (hasta el punto de honor, según el caso).

Reclinarse sobre la voiture (carruaje) y la velocidad, la danza, el amor cuantitativo.

Disponer de líneas de retirada, puertas de salida, etc.

Lo posible-imposible (lo más lejano)

La participación del hombre y de la mujer comunes en la potencia acumulada en las esferas de la técnica, del Estado y de la riqueza.

Comunicación con un lenguaje apropiado, entre las conciencias privadas.

Calma sin monotonía, gozo sin crueldad.

Plenitud. Totalidad.

El nuevo romanticismo (revolucionario) afirma el primado de lo posible-imposible y considera esta virtualidad como esencial para el presente. Así estima franquear el abismo entre lo vivido parcial y el presente total. Se propone dar una significación nueva a esta palabra tan vaga y de la cual se ha abusado tanto: lo moderno. Sustraerá esta significación al esnobismo, a la tecnocracia, a las convulsiones ideológicas de la burguesía como al espíritu antimoderno, identificando lo moderno a la fealdad.

Propondrá tanto un estilo de vida como un estilo en el arte, conforme a la inspiración del antiguo romanticismo.

El valor de lo porvenir y su realización no pueden resultar más que de un período de espera y de tensión lúcidamente soportada en un reto tranquilo y permanente a lo existente. Oponer la justicia a la injusticia, la verdad a la ilusión, la autenticidad a la mentira, se convierte para bien o

para mal en una actitud romántica. Es así. Y eso será así durante un momento histórico, no pudiéndose determinar desde el principio la duración de un momento histórico.

El hombre en persecución de lo posible: estas palabras no designan un solitario, un intelectual, un poeta profético. La juventud también se ofrece en busca de lo posible, y lo posible la devora. Las mujeres están a la caza de lo posible, que reviste para ellas formas urgentes e inaccesibles. El análisis de la prensa y de la literatura escrita por y para las mujeres muestra, en un nivel muy bajo (prensa sentimental) o en un nivel elevado (Francoise Sagan), el sufrimiento del vacío y la inspiración ardiente hacia lo posible-imposible. Lo interesante es que la desesperanza no se convierte ya en enfermedad de languidez como en el antiguo romanticismo, ni siquiera en disponibilidades indefinidas como hace algunas decenas de años, sino en rabia, frenesí, deseo de agotar rápidamente lo posible-posible, a falta de lo posible-imposible.

"Nosotros" no definiremos entonces ni una cofradía de iniciados, ni un dandismo de intelectuales, ni una doctrina o un sistema, ni cosa que pudiera entrar en una denominación análoga, sino una conciencia o una actitud. "Nosotros" vivimos integralmente nuestro tiempo, precisamente porque estamos ya de corazón en el más allá. Si el hombre del presente, "en nosotros" se sabe en pro del porvenir, el hombre-posible "en nosotros" se sabe igualmente a caza del presente: de un presente ya superado, y por lo tanto más duro. No obstante "nosotros" afirmamos la belleza y la grandeza intrínsecas de la vida moderna, aunque estemos inestables, problemáticos y desgarrados entre el pasado y el porvenir.

París, mayo de 1957.

EL MARXISMO Y LA TEORÍA DE LA INFORMACIÓN[4]

Los conceptos fundamentales del marxismo (bases y superestructuras, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, práctica social e ideología, lógica y dialéctica, etc.) son todavía válidos. Ellos proveen los instrumentos de investigación, de análisis, de acción capaces de formular y de resolver los problemas de una sociedad en que las fuerzas productivas están muy desarrolladas y donde persiste hasta nueva orden la democracia burguesa: la sociedad en la que nosotros vivimos en Francia en 1958.

Estos conceptos, no obstante, tienen necesidad de ser "afilados", según la expresión de Lenín. El dogmatismo los ha dejado enmohecer, embotar, deformarse; ha simplificado, ha esquematizado, ha esterilizado el método que orienta y dirige su movimiento. Igualmente, nos es preciso restituir el método y profundizarlo.

Para empezar, es útil examinar ciertas teorías recientes de un "modernismo" frecuentemente agresivo, cuyos adhe-

[4] "Vías nuevas" (Voies nouvelles), abril-mayo 1958.

rentes pretenden algunas veces relegar al marxismo entre las ideas perimidas del siglo XIX. Intentaremos examinar esas teorías con una rigurosa objetividad, distinguiendo lo que hay en ellas de fundamentado y lo que se inclina a las exageraciones, lo que se injerta de interpretaciones y de excrecencias superfetadas. Intentaremos mostrar que esas teorías no superan ni eliminan los conceptos marxistas; ellas no pueden situarse ni comprenderse más que gracias a esos conceptos; y éstos últimos permiten hacer a un lado lo que hay de sobrante y de válido en esas teorías y técnicas; en una palabra, determinar los límites.

El análisis de la teoría de la información propone un fin concreto: determinar las posibilidades y los límites actuales de eficacia de un conjunto de instituciones (de "superestructuras") más o menos recientes: Consejo económico, Contabilidad nacional, Organismos de planificación, Comités de empresas, etc. Tal investigación supone evidentemente un trabajo de equipo que será preciso efectuar.

Finalmente, señalamos la relación estrecha de las teorías mencionadas más arriba, con la lógica. Nosotros nos proponemos elucidar esa relación, y volver de inmediato sobre algunos conceptos esenciales para la dialéctica: transición, mediación. Buscaremos entonces resolver algunos de los problemas planteados por J. P. Sartre en sus resonantes artículos de "Tiempos Modernos".[5]

---

[5] J.P. Sartre, Cuestión de Método, "Temps Modernes", sept. y oct. de 1957.

LA CANTIDAD DE INFORMACIÓN

Imagínense ante un montón de libros acumulados en un rincón. Se les pide encontrar en esa pila un volumen determinado, por ejemplo, Un certain sourire.

Toman un libro al azar, miran el título y luego lo vuelven al montón y continúan la búsqueda. Pueden tener la suerte de hallar el título buscado, pero la búsqueda puede durar largo tiempo, ya que no sigue ningún orden, ningún principio de clasificación. Al cabo de cierto tiempo, se impacientan, y preguntan: "Pero en fin, ¿cómo es este libraco? ¿Es grande o muy pequeño?" Se les contesta: "Pequeño". Pueden entonces regularizar la investigación, procediendo a "observaciones dicotómicas": separando del montón los libros grandes o chicos que la mano elige al azar, arrojándolos a un costado o acomodándolos en distintas pilas, en una parte los grandes y en otra los pequeños. La posibilidad de hallar más rápido Un certain sourire ha aumentado. Si se les dice: "Es pequeño y blanco", la suerte de hallarlo más rápidamente aumenta todavía, ya que disponen de un principio y

de un poder selectivos mayores; pueden eliminar los libros de otro color, así como los libros grandes . . .

Cada indicio les aporta una cierta cantidad de información, que designa una chance o probabilidad, la de alcanzar más o menos rápidamente un objeto. Señalando una chance, ésta designa igualmente un "gasto de tiempo", una pérdida o una economía posible de tiempo.

Entretanto, mientras operan, es decir, en tanto buscan el libro en el montón, no pueden darse cuenta más que confusamente y empíricamente de la ganancia (posibilidad de ganar tiempo) que les aporta una información. No se la puede descifrar. Y aun se puede tener la impresión de que esta economía de tiempo y de esfuerzo no tiene más que un sentido subjetivo. Pero supongamos que hayan podido clasificar esos volúmenes en un cierto número de categorías: su distribución, por ejemplo, en cinco grupos, los grandes o los pequeños, los largos y los cortos, los gruesos o delgados, los coloreados o los blancos. De un vistazo, entretanto, dominan el conjunto, constatan la frecuencia de cada grupo o categoría en el conjunto. Entonces se dicen que evidentemente la chance que tenían de encontrar al azar en la pila un volumen conociendo un índice característico ("es pequeño") dependía del número de libros pequeños o grandes en el conjunto. Si hay muchos libros pequeños, tienen más chances de caer al azar sobre un libro pequeño, pero pocas de que ese libro sea el que buscan. En el mismo caso, el segundo índice, "es blanco", aporta un precioso suplemento de información. En el mismo caso aun (muchos libros pequeños y pocos grandes) el índice "es grande" aporta una infor-

mación que difiere de aquella aportada por la frase o proposición "es pequeño", puesto que la frecuencia de los dos grupos no es la misma, ni la composición. Así llegarán a la noción de diferencias entre cantidades de información, y podrán concebir que ellas se definen objetivamente en función del conjunto, de su estructura.

El matemático puede calcular la cantidad de información, pero solamente suponiendo resuelto el problema: ordenar la pila de volúmenes esparcidos en tierra. El conocimiento previo del conjunto (del cuadro o sistema de referencia) y de la frecuencia o probabilidad de cada categoría permite el cálculo. El matemático no tiene necesidad de conocer el número de volúmenes, sino las frecuencias, así como las estructuras. Supongamos que en la clasificación de conjunto cada volumen pertenece a una de las cinco categorías determinadas por cuatro índices (grande o Pequeño blanco o coloreado pesado o liviano grueso o delgado). Al ser dada esta distribución, la letra H designará la cantidad de información agregada al diagnóstico del objeto buscado, cuando se ha respondido por sí o por no a una pregunta relativa a un índice distinto de clasificación del objeto (libro) en categorías: "Es pequeño" . . . Para precisar las distribuciones vamos a efectuar un ciframiento, y supongamos que las frecuencias de nuestras cinco categorías de libros (de la cual cada una se define por el agrupamiento de cuatro índices distintos) sean 1/8, 1/8, 1/8, 1/8, 1/2, es decir que hay 1/8 de libros pequeños, blancos, cortos, gruesos, 1/8 de libros grandes, coloreados, largos, delgados . . . y en fin 1/2

de libros definidos por el último agrupamiento de índices, siendo la suma necesariamente igual a 1. El cálculo da:[6]

$$H = \frac{1}{4} Log_2 4 + \frac{3}{4} Log_2 \frac{4}{3} = 0{,}811$$

TABLA DE CLASIFICACIÓN DE LOS VOLUMENES

	C_1	**C_2**	**C_3**	**C_4**	**C_5**
Tamaño	grande	grande	pequeño	grueso	pequeño
Forma	largo	corto	largo	pequeño	largo
Color	coloreado	coloreado	coloreado	largo	blanco
Peso	grueso	grueso	delgado	coloreado	delgado

El objeto (volumen) pertenece por hipótesis a una de las cinco categorías C_1, C_2, C_3, C_4, C_5,.

Frecuencias supuestas: 1/8, 1/8, 1/8, 1/8, 1/2.
(Según M. Schützenberger, Suppléments de L'Encyclopédie francaise. Se hallará una exposición que ofrece una definición del hartley y del fin de la información así como de la entropía y del contenido informacional de un mensaje en Introduction a la recherche opérationnelle, Dunod, 1957, artículo de D. Slepian, adaptado por M. Schützenberger, págs. 118 y siguientes).

Este número mide el valor medio de la información aportada por la frase o proposición sobre el tamaño del objeto ("es pequeño" o bien "es grande") en el caso del con-

[6] Según Schützenberger, en Couffignal y Schützenberger, complementos de la Enciclopedia Francesa, Cybernétique et théorie de l'Information.

junto así determinado. Esta cantidad mide de manera aproximada la economía media de tiempo probable en la busca del objeto, desde la información conocida del tamaño, el número medio de observaciones que faltan hacer habiendo evidentemente disminuido en relación a este número si no se conocía por el tamaño. Esta representa el valor medio de las informaciones aportadas por una de las dos proposiciones: "es grande" o bien "es pequeño" por lo cual nosotros sabemos que no tienen el mismo valor.

Ya tenemos los elementos indispensables para definir., para agregar y sustraer las cantidades de información; en una palabra, para el cálculo. La unidad de información H se denomina hartley, del nombre del sabio inglés que desde 1923, mucho antes que Shannon y Wiener, descubrió los elementos de la teoría.[7]

---

[7] C. E. Shannon y W. Weaver, Mathematical theory of Communication (1949, University of Illinois).

Wiener, Cybernetics, 199$, París, Hermann (en inglés).

LOGICA Y TEORIA DE LA INFORMACION

Meditemos atentamente sobre esta cantidad v volvamos sobre una pregunta ya efectuada. ¿Expresaría aquélla un elemento subjetivo? ¿Mediría solamente el progreso en el conocimiento de un conjunto de objetos, sin que ese progreso de la ignorancia al conocimiento tenga otra significación que ésta: llenar un vacío?

Señalemos primero que en la práctica corriente, al nivel del buen sentido, siempre es indispensable clasificar los objetos, definir los objetos y los agrupamientos por caracteres (índices) precisos, proporcionar criterios o principios de clasificación. Estos índices, criterios y principios no pueden permanecer exteriores o superficiales en relación con los objetos. Deben corresponder a propiedades objetivas distintas, que pueden significarse con palabras. Si yo encuentro tina cacerola sobre mi mesa de trabajo, tengo la impresión muy nítida de un error de clasificación, de un desorden. Cierto número de objetos deben a sus propiedades reales el privilegio de figurar .en una sala o sobre mi mesa; otros objetos deben hallarse en la cocina. Y se debe responder sí o

no a la pregunta: "¿Dónde se debe poner este objeto? ¿En la sala? ¿En la cocina?" Lo que ,es verdadero, comúnmente, de la cocina y de la sala, es también verdadero en una fábrica o en el conjunto de la práctica social. El sitio de tales objetos, el orden en el cual figuran, no son propiedades externas. Lo que es verdadero de los objetos es igualmente verdadero de los actos, de los gestos; su encadenamiento y su orden tienen una importancia decisiva en cuanto a su eficacia. Por ejemplo, en el trabajo y más generalmente en una actividad "operatoria" cualquiera. Por otra parte, ocurre siempre que se sabe cualquier cosa sobre el conjunto en el cual debe tomar lugar un objeto (sobre la "estructura" del conjunto) antes de conocer ese objeto. De ese modo yo sabía lo que es una cocina y el orden en la cocina antes de asombrarme de hallar una cacerola sobre mi mesa; y mi asombro no proviene de una fantasía subjetiva.

Aquí tiene lugar una curiosa dificultad. El dialéctico interviene y dice: "Pero hay cantidades de preguntas a las cuales no se puede responder sí o no, o con un "o bien . . . o bien. . ." Y estas preguntas son mi dominio: movimientos, transiciones. ¿Clasificación? ¿Orden? Aislad, fijad los objetos; agrupadlos en categorías separadas, en nombre de propiedades separadas. Tened, mirad este libro; no es ni blanco ni negro, es gris. ¿Adónde lo vais a clasificar? Por otra parte, con el tiempo, todos los libros blancos se convierten en grises . . .". Así arriesga hablar nuestro dialéctico; y nosotros tendremos suerte si él no pretende, citando triunfalmente a Engels, que el estudio de las propiedades distintas de los objetos corresponde a la ciencia antigua o a la metafísica

medieval. Y este dialéctico dogmático se creerá en la cima del conocimiento. Lo que, por otra parte, no significa que no se necesite tener en cuenta hasta cierto punto, sus objeciones.

Desdichadamente para él, la práctica social resiste a esta dialéctica. El hombre sensato responde: "Puede que sí, puede que no, para hablar como usted, mi querido dialéctico. Pero yo, tengo necesidad de ordenar mis libros. Lo que usted cuenta no me interesa. El libraco gris lo guardo entre los blancos; cuando esté demasiado sucio, lo tiraré, o lo haré encuadernar. Y no venga a contarme que hay dialéctica en mi pila de libros o en mi biblioteca: el grande y el pequeño, el pesado y el liviano, el sucio y el limpio. Cháchara, mi querido. Yo le hablaré de cualidades contrarias, complementarias, de lo que usted quiera. Lo importante, lo esencial, es que esas propiedades se excluyen lógicamente, y que yo puedo ordenar un libro en el grupo de los grandes o de los pequeños, de los gruesos o los delgados, etcétera. Usted, dialéctico, viene a hablarme de objetos inclasificables, esos que me aburren; los casos difíciles, aberrantes, el libro sin características, o el libro fuera de uso, deteriorado, llevado por el tiempo que abisma todo".

El buen sentido tiene razón, hasta un cierto punto. La práctica social se preocupa constantemente de objetos y de grupos de objetos relativamente estables. Busca estabilizarlos; protegerlos contra los golpes del tiempo y de los otros objetos. Cuando hay una modificación o un cambio, la práctica social corriente busca constantemente mantenerlos en ciertos límites: en el interior del objeto, orden o estructura,

existentes. Si el dialéctico pudiera intervenir a todo paso, a cada instante, la vida cotidiana se haría odiosa y la práctica social imposible. Por otra parte el dialéctico perdería allí muy pronto su dialéctica. La reemplazaría con otra cosa ¿Con qué? Esta no es la cuestión. Por lo demás, esto no significa que no se necesite tener en cuenta, en un determinado momento, a las observaciones del dialéctico.

Existen vallas y resistencias espontáneas del buen sentido y de la práctica social contra la dialéctica. Esta resistencia tiene un fundamento, y de ahí la existencia de muchos malentendidos. El buen sentido práctico sabe que la lengua tiene especialmente por fin designar grupos estables (relativamente) de objetos estables (relativamente). Sabe que el sistema de comunicaciones, comprendido el lenguaje, involucra un conjunto de cuestiones a las cuales es preciso responder por sí o por no. Entre otros resultados, la gramática codifica determinado sistema de mensajes y de preguntas. En la práctica corriente, cuando no se sabe responder sí o no, generalmente no se sabe qué responder: se está embarazado, impedido, se duda, no se sabe qué decir o qué decidir.

La teoría de la información tiene una cierta relación con la lógica (y también con la lingüística y la gramática). Y en principio es una teoría formal, que no se preocupa del contenido o del sentido de la información. En el ejemplo trivial usado precedentemente, en lugar de libros se habría podido poner conejos o tallos (a condición de hallar para los conejos o los tallos criterios objetivos y distintos de clasificación). La teoría se sostiene inicialmente sobre elementos discontinuos, dicotomías, distinciones y opciones, selecciones, exclusiones

recíprocas, respuestas por sí o por no, objetos que pertenecen o no pertenecen a un conjunto determinado (estructura), fenómenos que obedecen a la ley del todo o nada. Prácticamente, la teoría comporta la traducción de todo otro lenguaje en signos que tienen el carácter "dual" binario o acoplado: más o menos, raya o punto, lámpara que se extingue o se prende, impulsión eléctrica elemental que tiene lugar o no lo tiene, etcétera. Entre esas líneas o más bien entre ese orden, la teoría combina relaciones calculables, cuantitativas. Para volver al ejemplo de los libros, se puede designar por + el índice "grande" y por el índice "pequeño", por ++ el índice "pesado" y por el índice "liviano", etc. Se puede también designar estos índices por rayas o puntos, por colores, lámparas que se encienden ose apagan. La teoría de la información encuentra, combinando los signos y los grupos de signos, los resultados obtenidos más arriba tomando un ejemplo sensible (libros de cierta altura, colores, largos y pesos diferentes).

Esta conexión con la lógica va muy lejos. En cibernética, en las máquinas de calcular, los números son en principio traducidos en aritmética binaria (solos cifrados: 0 y 1) y materialmente por una lámpara que se enciende o apaga, por el impulso eléctrico elemental o su ausencia. Igualmente, desde hace mucho, en el código telegráfico (Morse), todas las palabras son traducidas por rayas y puntos.

Para muchos teóricos, la cibernética y la teoría de la información se ligarían a la búsqueda de una semántica universal, que traduciría todas las significaciones y todas las lenguas en un idioma lógico, esencialmente constituido por tablas de

signos (operadores y parámetros o "contadores" lógicos), afectados ellos mismos de signos antagónicos excluyéndose (lo verdadero y lo falso). Esta semántica universal o metalengua sería prácticamente indispensable para las máquinas de traducir.

La conexión profunda entre la lógica y la teoría de la información sería difícil y larga de explicar. También tiene sus dificultades para el pensamiento dialéctico, en hecho y en derecho.

La verdad obliga a decir que, de hecho, el pensamiento dialéctico (si no acaso una dialéctica intuitiva, espontánea y empírica) no ha servido casi en este desarrollo de la técnica y del conocimiento. La filosofía no ha servido más. Estos progresos derivan de preocupaciones prosaicas, cotidianas o casi cotidianas, en todo caso prácticas. Mucho más. Ocasionalmente, los dialécticos materialistas, o pretendidos como tales, se han creído obligados a intervenir contra la lógica y los lógicos, contra las investigaciones lógicas y sus aplicaciones, y esto bajo un pretexto falaz, a saber, que la lógica y los lógicos ponían un obstáculo contra la dialéctica y contra el materialismo; representaban entonces la "ideología adversa", el enemigo de clase, en el dominio del conocimiento. Los dialécticos materialistas (o pretendidos tales) han mantenido largamente esta actitud, a pesar de las advertencias de los más lúcidos de ellos.

Convengamos primero en que los problemas propiamente filosóficos fueron filosóficamente mal planteados de ambos lados. Los lógicos decían: "¿El mundo exterior? ¿La materia? Esto no nos interesa. ¿Materialismo? ¿Idealismo?

Poco importa: . ."[8] Y ellos tenían razón. hasta un cierto punto. En efecto, se ocupaban exclusivamente de grupos manejables de signos; no se interesaban más que de los conjuntos y de las estructuras igualmente formales. Se colocaban en un punto de vista rigurosamente empírico, al nivel de la práctica corriente (lenguaje, signos, objetos). ¿Por qué se iban a cargar con preocupaciones suplementarias? Su duda metódica, su puesta entre paréntesis de las cuestiones que desbordaban su área de investigación, estaban perfectamente justificadas. Pero ellos no se explicaban ni explicaban así su actitud. Pretendían concluir y resolver las cuestiones saliendo precisamente de su esfera de investigación, el área de validez de sus conceptos. Cuando ellos afirmaban: "La cuestión del mundo exterior no tiene sentido. La dialéctica no existe, o no es, a lo mejor, más que una manera de agrupar los objetos y los signos en relaciones de oposición o de complementariedad, es decir, de exclusión mutua...", se salían ampliamente de sus premisas. Pasaban del punto de vista empírico y práctico al empirismo filosófico por vía de la superfetación. Ellos, lógicos, que precisamente codificaban el manejo de los objetos, la clasificación y el orden, es decir, las nociones prácticas y objetivas, venían a negar la realidad objetiva. Pasaban así de las precauciones metodológicas justificadas a las afirmaciones filosóficas que, en buen método, habrían debido vedarse.

---

[8] Numerosos textos y obras desde el "programa" de 1929 de la Escuela ,de Viena. CL Carnap, Le probléme de la logique de la science, París, Hermann, 1935, p. 6. Del mismo autor, L'ancienne et la nouvelle logique, p. 30, etc.

En cuanto a los "dialécticos", tenían razones en protestar contra los lógicos. Pero habían errado, y actuado a la ligera tomando en serio, hasta lo trágico, las afirmaciones de los lógicos (empiristas) cuando estos últimos transformaban en una filosofía la eliminación de los conceptos filosóficos que no derivaban de su investigación.

Estos dialécticos erraron igualmente al confundir dos "esferas" con dos dominios: la investigación lógica por una parte (y más generalmente la investigación en un sector limitado), y por otra parte la teoría del conocimiento. En la esfera de la teoría general del conocimiento comprendida en ésta la teoría del materialismo dialéctico y la lógica-dialéctica la negación por el empirismo lógico de la realidad del mundo exterior podía y debía devenir objeto de un examen atento. Esta crítica tendría que haber comenzado precisamente, y terminado, por definir y respetar la validez de la investigación lógica en su dominio, a la vez limitado, específico, real y fundado. A falta de eso, se respondía a las pretensiones injustificadas con otras pretensiones injustificadas, a un problema mal planteado con un problema peor planteado aún. La determinación de la esfera de validez de la lógica, era el único procedimiento admisible para limitar la lógica e impedir a los lógicos construir un universo lógico cerrado que excluía a la dialéctica.

En otros términos, los dialécticos hubieran debido especificar que la dialéctica no aparece más que a partir de un cierto punto, en un cierto nivel, en una cierta escala. tanto en lo real como en los conceptos. Querer "dialectizar" a diestra y siniestra la vida cotidiana y el lenguaje en el manejo co-

rriente de las cosas, de los útiles, de los conceptos, es introducir el caos. No hay más práctica, no hay más lenguaje, todo se enreda y se confunde. Todos los gatos son grises, en esta falsa luz. Ya no hay blanco ni negro, lo que permite a la autoridad decidir lo que se debe declarar blanco o negro. Existe todo lo más, el bien y el mal, los buenos y los malos, amigos y enemigos: bajo pretexto de dialéctica se usa y abusa de una falsa lógica generalizada. Lo que comporta una curiosa noción de la práctica como criterio de referencia: la práctica política o práctica de Estado se hace soberana, en detrimento de la práctica social cotidiana.

La lógica tiene ese carácter paradójico: a la vez general y aun universal perteneciente a todos, maquinaria mental, ligada a la lengua y a la práctica de todos los seres humanos conscientes, y no obstante limitada. La estabilidad, el orden y la estructura tienen un dominio, incontestablemente, cuyos. límites pueden determinarse, pero que existe objetivamente aunque no sea absoluto. La dialéctica tiene por esfera realidades más profundas pero más ocultas en relación con las estabilidades prácticas. Al nivel v a escala de la práctica, el dialéctico es ese que molesta e irrita o sorprende, es lo aberrante, lo incalificable. Peor aún: es el fin de las cosas y de los seres vivientes, la desaparición de lo que se ha amado v lo que se ha querido conservar. La dialéctica, es lo que amenaza, de la ironía a la muerte.

El paso de lo estable al movimiento, de la lógica a la dialéctica, debe pues estudiarse en función de las exigencias de la lógica y de las exigencias de la dialéctica, por consiguiente, en función de los progresos de la lógica, de la técni-

ca y de las ciencias. Excluirlas es un absurdo dogmático. Cuando los dialécticos materialistas, o que se pretenden tales, han confundido los dominios y las esferas, han fijado la dialéctica en un dogma (lo que es incompatible con su esencia) y la han transformado en institución, en medio de acción "operacional" arbitraria y tiránica. Atentando contra la lógica ellos han querido, en nombre de la razón política o razón de Estado, disolver la escuela de los lógicos. De ese modo han cometido lo que ellos no podían ni reprochar siquiera a sus adversarios: el abuso de poder.

La relación de la teoría de la información con el método lógico impide reducir esta teoría a una paradoja: el cifraje cuantitativo de un movimiento subjetivo. Al ser formal, la teoría de la información se puede volver axioma (fundarse a partir de principios generales, como las matemáticas y la lógica misma). Estando ligada a la práctica, debe tener una significación concreta, es decir, un dominio más o menos profundo en la realidad objetiva.

DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO. TEORÍA DE LA INFORMACIÓN Y REALIDADES

Retomemos el ejemplo elemental de la hila de libros. Las primeras informaciones sobre el volumen buscado: "Es blanco . . . Es pequeño . . .", nos permiten introducir un orden en la pila. A partir de los caracteres distintivos, clasificáis los libros en pilas: los pequeños o los grandes, los pequeños blancos o los pequeños de colores, etc. Este orden creciente posee una realidad objetiva; la estructura del grupo no representa un carácter accidental en relación a este grupo de objetos. La práctica la acción de ordenar los libros tiene, desde ese nivel trivial, una extensa significación. Apartar los elementos de un conjunto, ordenarlo, definir esto o descubrir una "estructura", esta operación no se reduce ni a la actividad vulgar del sentido común ni a la aplicación banal del vocabulario, ni a la puesta en acción de una actitud subjetiva. Se trata, por el contrario, de una operación fundamental (en matemáticas, etc.) .

La cantidad de información designa entonces "alguna cosa" todavía mal definida por la teoría del conocimiento.

¿Qué? ¿Un tiempo, un gasto de tiempo, una ganancia de tiempo? O incluso: ¿una cantidad de orden o más exactamente una ordenación creciente? Esta noción no es clara. Pero aparece como muy general. Designa "alguna cosa" tanto más objetiva cuanto que la acción produce un orden creciente en un desorden existente o en una materia informe, tanto más subjetiva cuando la actividad reconstituye un orden preexistente, pero siempre, lo parece, a la vez objetivo y subjetivo.

Una matemática del orden, una medida del orden. La ciencias del azar las probabilidades habría dado paradójicamente una ciencia del orden. La teoría de la información se convertiría en la parte más poderosa y más profunda de la teoría de las probabilidades; dominaría ya el estudio de los azares mecánicos (los procesos llamados "estocásticos") . Se completaría con una teoría del desorden (o "teoría de los juegos"). La intuición cartesiana que definía a la matemática como ciencia universal del orden y de la medida se habría verificado y realizado de manera imprevista, en la unidad del orden y de la medida.

Para comprender de qué se trata, tomemos por ejemplo, un poco más difícil que el de la pila de libros, peno más significativo. Se encuentra, por otra parte, en el origen de la teoría, pues ésta proviene de una práctica rigurosa de las telecomunicaciones.

En telegrafía, la lengua corriente se traduce en un sistema o código binario de seriales: el largo y el breve, la raya y el punto. Después de lo cual es necesario retraducir en lengua corriente y "decodificar". El problema de la codificación

se formula así: "Representar las letras, las palabras v las frases con dos signos, economizando al máximo el tiempo, arribando entonces al menor gasto de tiempo, y eliminando los ruidos, es decir, los riesgos de confusión". El problema se complica por el hecho de que es preciso indicar el fin dé los grupos de signos (el "stop") con un gasto mínimo de tiempo; es el problema llamado "escansión". La codificación debe, evidentemente, tener en cuenta la frecuencia de las letras v de su distribución en la lengua considerada (de manera que el estudio de las codificaciones se asocia a un estudio estadístico de las estructuras lingüísticas y en el descubrimiento de las leyes, leyes de Estoup-Zipf, de Willis y Yule, etc.) . Se ha llegado de ese modo a concebir una lengua como un conjunto estructurado espontáneamente destinado a evitar al máximo las interferencias o pérdidas de información, con un costo de tiempo mínimo. Los elementos de este conjunto se relacionan en dos planos: próximo (en las palabras y las frases), y lejano (en la lengua misma).

La telegrafía y las telecomunicaciones dan lugar entonces a ordenaciones de elementos (signos) sobre las líneas o "channels" y aun a ordenaciones crecientes, de más en más complejas, tanto con la acumulación de mensajes como con el mejoramiento de las codificaciones, operaciones de codificación y decodificación. Metódicamente, se considera primero el caso de una línea perfecta, completamente exenta de "ruidos" (interferencias, errores, pérdidas de información) por la cual se trasmiten series bien ordenadas y bien distintas de signos, en número infinito. La línea perfecta representa aquí la abstracción lógica y formal; su estudio permite ense-

guida pasar a los casos más concretos, cuando la trasmisión comporta riesgos de "ruidos": interferencias, errores, alteración de mensajes, desórdenes y pérdidas de información. La teoría permite luchar contra los efectos "redundantes", es decir, contra el desorden o el acrecimiento del desorden, elaborando un código llamado óptimo. Permite la precorrección de los errores; proporciona un programa, una regla o un modo operatorio para obrar con eficacia, es decir, mantener o acrecer un orden. Y no obstante, permanece formal, ya que sólo da un teorema de existencia: demuestra que el código óptimo (o "extremo") existe, sin que tenga que determinarlo.

Conservando un carácter formal, la teoría de la información va entretanto de lo abstracto a lo concreto; avanza extendiendo su dominio. Progresa de la línea formalmente perfecta a la línea real con riesgos de "ruidos", y luego de la transmisión discontinua de signos distintos a las trasmisiones continuas (el caso de la radio y de la televisión, del radar). Esta elaboración generaliza la cantidad H obtenida a partir de elementos discontinuos (trabajos de sir Ronald Fisher)[9].

Tal extensión es ciertamente notable. Tenemos necesidad de "alguna cosa" muy vasta en su formalismo abstracto y muy objetiva en su creciente extensión. Se trata de una especie de cuantificación del orden, de una especie de matemática de la cualidad . Esta matemática de la cualidad no se ha definido aún con claridad. Ella emerge, se bosqueja en el

[9] Cf. Fortet, Calcul des probabilités, edición C. N. R. S., especialmente la pág. 235 sobre el teorema llamado de Cramer-Fréchet-Darmois-Rao, y la "cantidad informativa" generalizada por Fischer.

horizonte de la teoría; parece definir la significación. ¿Pero dónde se sitúa este horizonte? ¿Cuál es el alcance de la teoría y dónde están los límites? ¿No tendría límites en su extensión, en su aplicación a la práctica, a lo concreto?

El dialéctico podría triunfar aquí. "Se ha partido de objetos separados, de propiedades distintas, de signos y señales aisladas. Y he aquí que se ha reunido esos elementos en conjuntos, en cálculos obrando sobre esos conjuntos. En la marcha, hemos llegado a la unidad de lo cuantitativo y de lo cualitativo, de lo discontinuo y lo continuo, acaso del orden y del desorden. . .".

Este dialéctico no está del todo errado. Pero va demasiado ligero. Hay peligro. Lo que podemos afirmar, con prudencia y rigor, es solamente esto: "Es posible que la teoría de la información no permanezca solamente formal, puramente matemática". Es posible . . . Pero actualmente la extensión del campo de la teoría en tal o cual dominio de lo real comporta imprudencias, riesgos exagerados. Se procede por extrapolación. Esta dificultad puede presentarse en el momento. Y no obstante, desde que se ha traspuesto tal hiato, se arriesga pasar de la ciencia a la especulación, y del conocimiento a la ideología.

Es preciso reconocer que la tentación es grande . . .

Desde los principios de la teoría de la información, se comprobó que la expresión matemática de la cantidad H coincidía con la expresión matemática de la entropía (degradación de la energía, según el segundo principio de la termodinámica, llamado principio de CarnotClausius).

La termodinámica vincula el calor a la agitación más o menos desordenada de las moléculas. Por una misma cantidad de energía, la calidad de esta energía se define por el desorden más o menos grande en la agitación molecular. El desorden creciente entraña la degradación cualitativa, aunque la energía se conserve cuantitativamente (principio de la conservación de la energía). La entropía mide pues el grado de desorden en un sistema físico dado, dotado de una cantidad constante de energía. Fa un concepto estadístico (una probabilidad). La degradación no es menos una certeza casi absoluta (una casi certeza teórica que corresponde a una certeza práctica). No es imposible que este lápiz explote, que esta agua fría se ponga a hervir sola; pero es en extremo poco probable.

La cantidad de información sería pues lo contrario de la entropía: la entropía afectada por el signo, la "negentropía", expresión que se comienza a hallar en los escritos y en las bocas más diversos.

¿Hubiéramos alcanzado, ordenando nuestros libros, codificando y decodificando nuestros mensajes telegráficos, una gran ley de la naturaleza?

La pregunta puede parecer ridícula. ¿Cómo alcanzar, por dicho procedimiento, otra cosa que un orden humano de los objetos, un programa humano de acción? A lo largo de un hilo telegráfico, de la emisión a la recepción, es una mano humana la que opera creando y manteniendo un orden; un cerebro humano es indispensable para codificar y decodificar, para traducir en signos manejables los signos del lenguaje, para constituir pequeños agrupamientos y grandes

conjuntos de signos. Sólo un cerebro puede formular la significación de esos signos y señales, sacar las consecuencias (decisiones, selección, modo operatorio). Aquí encontramos, en un nivel más elevado, la objeción ya reencontrada: la información tiene más que una realidad subjetiva humana. Esta es relativa a procedimientos clasificatorios, a técnicas operativas.

Y no obstante nosotros hemos podido responder ya que la teoría se vincula a una práctica. ¿La práctica se reduciría a una gesticulación humana sin vinculación con la realidad? ¿A un modo operativo exterior a las cosas sobre las cuales obra? Tal noción de la práctica sería contraria a las afirmaciones bien conocidas de los clásicos del marxismo. La práctica no puede ser una pantalla entre el hombre y el mundo. Después de todo, un hilo trasmisor es un objeto material; que se lo represente abstractamente como un hilo perfecto, o cine se va en la práctica, esto no le quita su realidad física. Si fuera de otro mo do, ninguna ciencia sería posible. No se puede entonces afirmar a priori que la propiedad de mantener o aun de acrecer un orden no pertenece más que a la voluntad y a la conciencia humanas.

La misma cuestión se ha planteado v se plantea a propósito de la entropía, aparece primero como una modalidad de la energía en relación con la práctica. Mil calorías a 10 grados son mucho menos utilizables que cien calorías a 100 grados. Esto se puede constatar fácilmente. Si yo quiero hacer café, no tomaré una gran caldera de agua fría; y no gastaré gas, para introducir en esta caldera, calentándola a diez grados, la cantidad de calor que me permitiría hacer hervir la

cafetera. Asimismo, y también comúnmente, una capa de agua de una inmensa extensión pero de un espesor de 10 centímetros es inutilizable, aunque contenga una gran cantidad (le energía. Por lo tanto, ningún físico, parece, piensa que la degradación de la energía sea una noción puramente antropomórfica. desprovista (le objetividad. Por lo contrario: se tendería más bien a hacer del segundo principio de la termodinámica la ley más profunda de la naturaleza. Se reintegra así al hombre obrando en la naturaleza material y recíprocamente la naturaleza material en la práctica humana, aunque su conexión permanezca aún mal determinada.

La cuestión se plantea entonces de este modo: "¿que significan físicamente la teoría de la información, su vinculación con la termodinámica v la teoría de los gases (distribución de las moléculas en grandes masas compuestas de pequeños grupos en interacción) ?". Esta cuestión se plantea tanto más cuanto que se ha podido calcular la relación de la unidad de información con la unidad de energía, a saber 1016 (Brillouin).

A esta pregunta es preciso responder que hoy en 1958, presentimos que lo teoría de la información tiene una significación física en relación con la teoría de las agitaciones moleculares y la termodinámica; pero que nosotros no podemos aún determinar exactamente esta conexión, esta significación física.

El dialéctico tomará quizá de nuevo la palabra ahora. Exclamará: “¡ Pero si este es mi asunto! Por que no atribuir a la materia dos tendencias contradictorias, una a la organiza-

ción, al orden, a la vida, a la conciencia; la otra, a la degradación, al desorden, a la muerte" ...

A ese dialéctico apresurado repetiremos: "¡Atención! ¡Paciencia!" El descubrimiento del cual nosotros hablamos tiene un considerable interés. Abre un campo nuevo a la investigación.[10]

Pero hasta nueva orden la teoría de la información permanece principalmente como la puesta en forma rigurosa de una práctica social y de una técnica: las telecomunicaciones. Antes de pasar a una interpretación filosófica, es prudente y discreto esperar. De los matemáticos, que expliciten la reunión de la información y de la entropía. Es grande la tentación de saltar el paso. Seduce mucho suponer, en el fondo del edificio de la naturaleza material, una tendencia al orden, y aun al orden creciente, y aun a la conciencia, tendencia comprobable y mensurable, real en la naturaleza, e igual en importancia a la entropía, oponiéndose al desorden. De la oposición o del juego contradictorio de estas dos tendencias, resultarían equilibrios, estabilidades: las cosas, el mundo material estable alrededor de nosotros. ¿Por qué no suponer en esta tendencia una significación metafísica, un origen espiritual trascendente? ¿Por qué no aplicar esta teoría a la vida biológica y a la vida humana? ¿A la economía, a la psicología, a la sociología? ¿A la política? ¿Por qué no suponer en todos

---

[10] Sobre esta extensión de la teoría, cf. las tomas de posición muy claras de B. M. Mandelbrot, Linguistique statistique macroscopique en Études d'epistemologie génétique, t. III, p. 51. Cf. para lo contrario, las reservas de Schützenberger, op. cit., p. 19, col. 2. La de Brillouin en Science and Information Theory, New York, 1956, etc., que insiste sobre el carácter formal de la teoría.

los dominios una doble tendencia al orden y al desorden, de los cuales los crecimientos y los equilibrios serían los resultados? ¿Por qué no definir a partir de esta hipótesis las condiciones de equilibrio y por qué no aplicar "operacionalmente" esas condiciones?

El deslizamiento del rigor a la extrapolación, del conocimiento a la filosofía y de la filosofía a la ideología es aquí fácil. Y asimismo muy interesante observar cómo se cumple este pasaje.

LA NEGENTROPIA EN TEILHARD DE CHARDIN

Con el encuentro de la. termodinámica y la teoría de la entropía, la teoría de la información ha hallado un terreno preparado para la especulación. De la teoría de la entropía se ha tratado muchas veces de deducir la necesidad de la creación. Si no hubiera habido un acto (divino) inicial creando la materia, ésta habría alcanzado ya el desorden molecular completo, lo informe total, el fin de todas las cosas y de toda vida en el frío absoluto (entropía máxima, simple agitación de moléculas y átomos, sin lazo entre ellos, no estando sometido cada uno de ellos más que a sus propias condiciones de desplazamiento). Siendo una certeza la probabilidad del desorden final, sería alcanzada si nosotros tuviéramos detrás nuestro un tiempo infinito. Entonces, el tiempo es finito.

Los filósofos especulativos tienden, desde hace mucho tiempo, a afirmar la existencia, en el seno de la materia, de un impulso vital, de una corriente creadora de una naturaleza distinta a la de la materia. Bergson ha enunciado en tal sentido y con un excelente lenguaje, tesis conocidas.[11] Más re-

[11] En L'Euolution créatrice.

cientemente, la obra del P. Teilhard de Chardin, de un amplio lirismo, con frecuencia humanamente emocionante, a veces un poco ingenuo en su romanticismo cosmológico. Ha intentado articular la metafísica y la fe católica con la ciencia más "moderna". Bergson injertaba en la psicología y en la biología su visión filosófica. Teilhard atribuye en la suya un rol importante a la negentropía:

En primer lugar, y sin dejar el dominio ni los métodos de la ciencia de la materia, estamos ya en condiciones de observar que la Vida, tomada globalmente, se manifiesta como una corriente opuesta a la Entropia . . . Hacia esta muerte de la Materia, todo parece descender alrededor de nosotros, todo excepto la Vida. La Vida es, contrariamente al juego nivelante de la Entropía, la construcción metódica, sin cesar ensanchada, de un edificio, siempre más improbable . . . Es una contracorriente local, un remolino en la Entropía . . . A la ciencia del porvenir le corresponderá, esperémoslo, hallar una representación que sintetice las dos fases, opuestas en apariencia, de la Entropía y de la Vida . . .[12]La ambición del padre Teilhard de Chardin era también (y no fue el único) poner fin a la oposición entre el materialismo y el idealismo.[13] Pero el contexto muestra la debilidad de sus medios, la ausencia de instrumentos conceptuales para efectuar esta operación. Teilhard se contenta con afirmar que "La materia obedece desde el origen a la gran ley bioló-

[12] P. Teilhard de Chardin, (Euures, t. III, pp. 209210, ed. du Seuil.

[13] P. Teilhard de Chardin, (Euures, t. I, "El Fenómeno Humano", p. 49.

gica de complejización".[14] Para él, tela del universo la materia no es casi más que el residuo de los análisis; las representaciones de los átomos no son más que el medio, para el sabio, "de operar el agrupamiento y de verificar la no contradicción de los efectos de más en más numerosas manifestados por la Materia" (la Mayúscula no disminuye casi el sentido idealista de estos declaraciones). En fin, el único argumento serio, tomado de la interpretación idealista de la relatividad, trata sobre la existencia de un cero absoluto, explosión cósmica pulverizando un átomo primordial.[15] A la entropía, para izarla hacia la "noosfera" y orientar la Vida y el Hombre hacia el "punto omega", Dios, Teilhard no podía oponer más que la radioactividad.[16] No emplea más que una dialéctica muy débil dei inferior y del exterior.[17]

Teilhard de Chardin parece haber conocido poco la teoría de la información. Sus textos muestran una especie de sensibilización previa de un cierto tipo de inteligencia y de Hombre en esto teoría: una receptividad. Inmediatamente, un cierto número de filósofos de espíritu científico, y también de sabios preocupados por la filosofía (no se podría menos que felicitarlos) debían tratar de unir la teoría de la información a las corrientes de ideas filosóficas anteriores. Pero la nueva Moría no puede modificar esas ideas. Debe reobrar a la vez sobre el vitalismo confuso de un Bergson o de un Teilhard de Chardin, y sobre las investigaciones ante-

---

[14] Id., p. 43, "La tela del universo".
[15] Id., p. 43.
[16] Id., p. 305.
[17] Id., p. 53.

riores que tratan del equilibrio y la estructura, como las de Goldstein[18], de M. Piaget o de M. Lévi-Strauss.*

18 Goldstein, Aufbau des Organismos. Piaget, Intr. a 1'epistémologie génétique. Lévy-Strauss, Structures élementaires de la parenté. Según la observación de Couffignal (op. cit.) la palabra francesa "comando" traduce bastante mal la palabra "control". Wiener ha extendido a los seres vivientes, en The Human use of human being la aplicación de las teorías contenidas en (:ybernetics. Sobre la cibernética, cf. el excelente pequeño libro de Gilbaud, col. "Que sais-je?".

LA FILOSOFIA DE LA ESTRUCTURA. EL FILÓSOFO DESCONOCIDO

La teoría de la información parece hoy el núcleo alrededor del cual gravitan un conjunto de reflexiones, en los dominios más variados, v acaso en todos los dominios. Nada más natural: esta teoría es nueva, enigmática y fecunda, susceptible de diversas interpretaciones, y acaso efectivamente destinada a intervenir en dominios muy diversos. Al mismo tiempo, ella se agrega a corrientes anteriores o exteriores a ella, y tiende a precipitarlas, a cristalizarlas. Alrededor de ella se organizan entonces investigaciones, y éstas anuncian o intentan una o muchas tentativas de síntesis. Una especie de sistematización, seguramente abusiva puesto que se trataría de un sistema, pero disponiendo de argumentos que interesan a muchos dominios del saber, y más o menos válidos (a veces menos, a veces más, pues no es imposible que algunos de esos argumentos tengan peso) parece inevitable. Se ve entonces cómo se dibuja el lugar y los contornos de este sistema que quisiera una vez más superar al idealismo y el materialismo. Su sombra anuncia el hombre que falta toda-

vía. Podríamos apelar aquí al Filósofo Desconocido, y tratar de describirlo, si no nos pareciera poco recomendable mezclar la literatura y la filosofía. Además, un marxista no sabría hacerse el san Juan Bautista de ese Mesías. El Filósofo Desconocido queda como una virtualidad. una Idea platónica ligeramente teñida de ironía. Sería inútil y descortés reconocer sus rasgos en tal o cual pensador de hoy.

Las preocupaciones concernientes a la estructura son tan anteriores a la teoría de la información como a la cibernética. Pero la teoría de la información y la cibernética que le está ligada confieren ala noción estructura una actualidad y una potencia muy grandes. Plantean al respecto cuestiones muy difíciles e importantes. La filosofía sistemática posible hoy sería o será una filosofía de la estructura (es decir, una interpretación idealista, o más bien ambigua, de la noción de estructura, partiendo de la teoría de la información y de la cibernética).

Lo que nosotros llamaríamos de buena gana el espiritualismo de la información se cimento sobre hechos por demás notables, pero apresuradamente interpretados. Los teóricos clasifican las máquinas en dos tipos. Las máquinas energéticas o máquinas de potencia, utilizan, proveen, transforman la energía en cantidades enormes. Las máquinas de información tienen sus leyes propias; operan sobre esta "materia" singular que es la información, y utilizan una cantidad ínfima de energía. Así el comando electrónico de un conjunto automatizado gasta extremadamente poca energía, en comparación del conjunto. La cantidad de energía utilizada para la emisión, la transmisión, la recepción y el envío de

señales es débil y prácticamente nula comparada con las fuerzas en trabajo exigidas por la producción material.

De aquí se crea una hipótesis que puede seducir al idealista o al espiritualista: la función superior supone una energía inferior muy débil o prácticamente nula. Aquí existiría una profunda diferencia: la reposición, en un nivel elevado o con una cualidad nueva, de una parcela ínfima de la energía cósmica recayendo en la degradación.

Esta hipótesis no puede ir muy lejos, pues la energía superior en calidad no es jamás nula. Si se fuera más lejos, se separaría lo superior de lo inferior, y al hombre de la naturaleza. Pero por otra parte, ella se extiende de inmediato por ejemplo, a la fisiología. Las "máquinas de información orgánica" que son los ojos y oídos del hombre no consumen más que una ínfima energía comparadas con los músculos. Igualmente los nervios, a los que se puede considerar como portadores de informaciones y de señales ordenadas, cuya energía tiene caracteres cualitativos específicos (como lo demuestran los estudios sobre la fatiga nerviosa). Igualmente, por fin, se puede considerar el cortex como receptor de informaciones ordenadas o inversamente, como selector y operador de selecciones dicotómicas entre señales simultáneas y mezcladas, funcionando con una energía ínfima.

La teoría de la información describe un crecimiento del orden y le da las leyes. Además, se vincula a la cibernética. Esta le aporta solamente la teoría y la técnica de los comandos, válidos para los seres vivos como para las máquinas. La cibernética completaría entonces la teoría de la información por el estudio de los dispositivos en medio de los cuales una

máquina de información controla, mantiene y rectifica su propio funcionamiento (dispositivos cuyos servomecanismos y los efectos de "feedback" o efecto en retorno proporcionan ejemplos simples: autoregulación por termostato de un aparato de calefacción, autoregulación del tanque de agua por su flotador, etc...). Estos dispositivos mantendrían y consolidarían entonces una estructura, determinada en y por una máquina de informar. La teoría de la información sería la más profunda; y la cibernética no sería más que la aplicación por adjunción de una técnica "operacional".

Los cibernéticos, afirmando al unísono que su ciencia y su técnica son valederos para los seres vivientes y pensantes, y aun para la sociedad (y especialmente para ella), escasas veces han pretendido construir máquinas de pensar. Son los filósofos enamorados de la cibernética, y sobre todo los periodistas quienes han enunciado tales pretensiones y hecho ruido con la cienciaficción. De ahí resultaron extraños malentendidos. (sobre el plano de la filosofía y de la ideología). En la URSS, las investigaciones sobre la cibernética y aún la palabra han sido hace tiempo proscritos, sospechosas de mecanismo (materialismo vulgar). Las investigaciones continúan entonces en una especie de clandestinidad ideológica. La confusión y el caos eran muy grandes, ya que se condenaba a la logística como idealista, y a la cibernética como mecanicista, sin ver siquiera su conexión.

Ahora bien: por un trastorno que podía esperarse, lo que ocurre es efectivamente lo contrario. En los diversos dominios y en el conjunto de los dominios, especialistas, pensadores y filósofos van a la teoría de la información y ala

cibernética para tomarles prestado elementos de "modelos" y de "estructuras" de equilibrio que posean una coherencia interna y una autoregulación. Estas "estructuras", lejos de ser mecanicistas, son del tipo neoorganicista, neovitalista, cuando no son concebidas como abstractas. Retienen, o se considera que retienen los dispositivos que permiten mantener su estabilidad, como los seres vivientes.

La filosofía de la estructura cuyos contornos se ven bosquejarse, se parece bastante a un "neoorganicismo" fundado sobre]as analogías y correspondencias entre el cosmos material y los dominios de la biología, de la fisiología. de la economía, de la sociología, etc., situándose el ligamento en la teoría del orden y del equilibrio, es decir, en la teoría de la información y de su anexo, la cibernética. Una finalidad se reintroduciría así en la causalidad, sin que le sea impuesta desde afuera. Todo organismo que tenga en sí mismo el principio de su funcionamiento regular a falta del cual se deshace mantendría el dispositivo de control y autoregulación que mantiene una "estructura" fuerte o débil, pero estable. Igualmente, las realidades sociales, en el curso de su evolución, producirían sus propias condiciones de equilibrio. Y esto en un universo en donde se han dado espontáneamente físicamente las condiciones internas de la información: conservación v crecimiento del orden v de la estructura. Esta palabra, información, tendría entonces un sentido muy general: tomar forma, informarse. Así Aristóteles hablaba de una causalidad formal, distinguiendo exageradamente la causa final de la causa formal.

El hombre, individual o social, se definiría como un "efectuador" produciendo naturalmente (palabra) o convencionalmente (signos abstractos) sus sistemas de referencia, así como los reglamentos o modos operatorios, sojuzgando las señales a un orden, el suyo.

La sociedad y el hombre podrían de ese modo representarse como intermediarios entre la materia v el espíritu. Determinarían una "esfera". en el seno de la cual se observarían y se describirían procesos de equilibración, más o menos dinámicos o genéticos, según el caso. En lugar de un vago w oscuro impulso vital, descubriríamos en el desorden inicial y terminal de la materia la constitución de estabilidades y la creación de la conciencia por un proceso del cual la teoría de la información proporcionaría la clave. El porvenir del universo se describiría como el pasaje de la movilidad a la inmovilidad (relativa), de lo informe a la forma (estructurada). Esta información valdría tanto para la vida elemental como para las formas de la reflexión intelectual (lógicas), de la comunicación (lenguaje), de la economía o de la sociedad. Se ha podido también hablar, con bastante singularidad, de la "dialéctica de la inmovilidad".[19]

Emergerían así de las profundidades cósmicas o de la reunión entre la naturaleza y el hombre, "tipos", figuras o formas de equilibrio, estructuras concretas. Por ejemplo la estructura de árbol, que se encontraría en lógica (semántica), en lingüística, como en termodinámica, en matemáticas, en

[19] Le Champ fonctionnel, por Leuntgens, "Synthéses", Bruselas, nov. 1957, p. 177.

fisiología, hasta en economía y en sociología.[20] Es decir, cada vez que están en interacción masas considerables de ele-

---

[20] De un modo ingenuo y sensitivo y hasta franciscano, la antigua figura del árbol se reencuentra en Teilhard de Chardin (Œuvres, p. 1, págs. 132 y siguientes).

Con preocupaciones diferentes y más rigurosas, L. Apostel y B. Mandelbrot la retoman en los Cuadernos de Epistemología Genética. Cf. especialmente el Cuaderno III, Linguistique Statistique Macroscopique, passim, cf. pág. 54, la teoría del "árbol taxonómico dicotómico" respecto a las clasificaciones por géneros y especies; pág. 66, "el árbol de Shannon", etc.

Cf. igualmente los trabajos de G. Granger, Méthodologie économique, Logique, Langage et Connnunication, y, en fin, Envénement Pt Structure dans les Sciences de l'homme en los Cuadernos del Instituto de Ciencia Económica aplicada, n° 55.

Advirtamos entretanto que los lógicos se limitan a proponer un cuasimodelo. Así, para un conjunto cualquiera de enunciados, ese cuasimodelo comprende el universo del discurso como conjunto cualquiera no-vacío, más una serie de parámetros de órdenes 1, 2, 3. . . los "valores de verdades", lo verdadero y lo falso, figurando como o los parámetros de orden.

La noción de cuasimodelo elimina o al menos reduce las preocupaciones de orden ontológico o normativo. Se trata solamente de una tentativa de formalización integral de la lógica formal (de una automatización completa).

Nos parece legítimo que el lógico lleve lo mas lejos posible que sea la esfera de la lógica y aleje todo lo posible la intervención de la dialéctica; y aun que crea eliminarla. La dialéctica implica la introducción de un contenido, de una movilidad, de una contradicción específica. A1 dialéctico le toca demostrar que el lógico se encuentra ante un trabajo siempre recomenzado, que la lógica no puede detenerse ni cerrarse. ¿Cómo podrían llegar hasta allí puesto que las identidades lógicas constituyen un conjunto infinito no enumerable, en el cual se puede construir tantas estructuras lógicas, finitas o infinitas, vecinas o alejadas, como se quiera? No obstante, entre la lógica y la dialéctica, no hay frontera lineal. Esa misma era la tesis, aunque insuficientemente clara, contenida en la Logi-

mentos (átomos, palabras, células, individuos), estas interacciones se sitúan en dos planos, el micro y el macro, pequeños grupos y grandes conjuntos, la vecindad y la distancia, las comunicaciones directas (inmediatas) y las comunicaciones lejanas.

Es inútil insistir sobre el interés considerable de estas investigaciones. Con todo, el camino que pasa de la investigación estructural a la construcción de un modelo de equilibrio merece la mayor atención. Al respecto indicaremos un doble peligro y una doble tentación: ontológica y normativa, es decir, por un lado la impresión de haber descubierto realidades profundas, y por otro la de haber alcanzado "valores" superiores.

Este análisis y esta cuestión están subordinados a una cuestión esencial: ¿Dónde, cómo. en qué nivel introducir o hacer aparecer la dialéctica, respetando el dominio de la lógica y de las investigaciones relativas a la estructura?

---

que formelle, logique dialectique, por H. Lefebvre, Ediciones Sociales, 1947; ed. Anthropos, 1969.

NECESIDADES Y LENGUAJE[21]

Antes de abordar el tema de mi exposición, quisiera decir por qué lo he elegido y formulado en estos términos que ponen en la balanza lo irracional aparente (la necesidad) y la razón aparente, el discurso.

Hace algunos años, dos escuelas, interpretando los mismos hechos, se oponían con violencia. Y se olvidaba que ellas interpretaban los mismos hechos, o hechos muy parecidos, en la misma perspectiva o en perspectivas muy cercanas: unidad del organismo bajo el doble aspecto fisiológico y psicológico, el papel del sistema nervioso como fundamento de esta unidad, interacción del organismo v del medio. Entre aquellos que se llamaban "discípulos de Alexander" y los que eran adictos a Pavlov, nada parecía común. La teoría cómico-visceral determinaba de una manera muy distinta que la teoría psicosomática las repercusiones orgánicas de los procesos y perturbaciones llamados "psíquicos". Debo agregar

[21] Comunicación al Tercer Coloquio de la Sociedad Francesa de medicina psicosomática, mayo de 1958. "Cahiers de 1'I. S. E. A.", diciembre 1958...

que los partidarios de la escuela cómico-visceral insistían particularmente sobre esas diferencias teóricas. Según ellos, no solamente las implicaciones filosóficas e ideológicas de ambas tesis se enfrentaban, sino que esas implicaciones debían triunfar sobre las prácticas y arribar a técnicas incompatibles. En la discusión, se proponían en primer lugar clarificar en ese sentido los problemas, disipar las confusiones, oponer las teorías. El nervismo pavlosiano se distinguía radicalmente de las concepciones que atribuían a los mecanismos de rechazo un papel en la génesis de los disturbios fisiológicos.

En efecto, si se pone el acento sobre la ideología, sobre la interpretación filosófica, no hay nada de común entre una causalidad propiamente física y una interacción fisiológica del nivel cortical v del nivel visceral. Pero la cuestión es precisamente saber si es preciso poner el acento sobre el lado ideológico, sobre la interpretación filosófica en función de una teoría del conocimiento ya y por otra parte elaborada. Hoy, este dogmatismo está pasado de moda. Más bien que oponer en lo abstracto las concepciones, ¿no sería más interesante buscar en la práctico clínica qué diferencias reales resultan de las interpretaciones teóricas? Para tornar eficaces las investigaciones, y evitar dejarse apresar en los dilemas congelados, ¿no es mejor descubrir los elementos comunes, y quedarse en ese terreno para las confrontaciones, en lugar de eliminarlas a priori?

El estudio del lenguaje, hecho sociológico, y de su influencia sobre la vida concreta del individuo, determina un

terreno de encuentro. No hablo de compromisos y de confusión.

Para la teoría de la actividad nerviosa superior, el lenguaje está constituido por señales de señales, funcionando como excitantes (le uniones temporarias determinadas (por lo tanto igualmente de inhibición) por intermedio de las señales o stimuli sensoriales inmediatos a los cuales los signos verbales están asociados. Nosotros podemos más bien destacar que esta teoría funda la posibilidad abstracta del lenguaje en general; ella rinde cuenca de la relación del lenguaje con los objetos, por un lado, con los analizadores corticales y los condicionamientos, por otro. Garantiza la relación del lenguaje con la práctica, la correspondencia de los signos con los gestos y las cosas. No explica ninguna lengua en particular y deja entonces sitio al estudió del lenguaje como tal.

La teoría psicosomática ha insistido sobre el elemento subjetivo. ¿Plantea necesariamente la autonomía del psiquismo? ¿Supone una subjetividad trascendente en el organismo, es decir, una existencia que semejaría lo que la tradición filosófica denominaba alma? Filósofo y sociólogo, no me toca a mí responder en nombre de los médicos, psiquiatras y psicólogos que son partidarios de esta teoría. Yo solamente compruebo que la subjetividad concreta implica la palabra y el lenguaje, y no se separa de ellos. La palabra y el lenguaje de que aquí se habla son concretos: la lengua hablaba por el sujeto, y su palabra, su palabra propia y suya, aquella que él emite y aquella que se habla, constituyen la manifestación verificable la única de su subjetividad. El no se aprehende y no es aprehensible más que a través de esta

expresión: a través de las significaciones de eso que ha sido dicho. En el curso de la vida de un hombre individual determinado y concreto, el discurso es esencial; cada discurso se presenta como acontecimiento revelador, puesto que cada discurso es el resultado de una relación expresiva con otro individuo, en una situación determinada. Fuera de la palabra, la subjetividad permanece inefable; entonces todo sucede como si ello no existiera y la cuestión de su existencia, científicamente hablando, carece de interés. Es una cuestión especulativa, que sólo puede plantear una interpretación metafísica de lo vivido. En primera instancia nosotros reencontramos el universo de la palabra, que es el de la subjetividad, escribió M. Benveniste en su artículo "La función del Lenguaje", que abre la recopilación Sur la parole et le langage, en donde el trabajo de M. Lacan sobre la palabra y el lenguaje en psicoanálisis es la pieza central[22].

Restituir en su unidad a lo visceral y lo cortical, lo psíquico y lo fisiológico, no irá muy lejos si no se restituye al mismo tiempo la unidad de lo psíquico y del "medio", la unidad del organismo y de sus condiciones objetivas de vida. Ahora, esta unidad puede buscarse partiendo del condicionamiento pavloviano como de la relación entre subjetividad v palabra. El medio, el mundo exterior, no se reduce a los objetos, a los productos, a los cuerpos considerados físicamente. Se define también y sobre todo como mundo humano, como medio social; entonces, como medio verbal. El lenguaje es una mediación esencial y necesaria entre los seres

---

22 La psychanalyse, I. Sur la parole et le Langage, París, P.U.F., 1956.

humanos, seres sociales determinados a la vez e indisolublemente por su vida fisiológica y su existencia social. Nosotros nos hallamos aquí sobre un terreno difícil, movedizo, inestable, pero sobre el cual se puede plantear concretamente los problemas, seguir desde sus raíces las interpretaciones, compartir las ideologías. Tomamos como punto de partida la reducción de los viejos dualismos tradicionales, sobre un plano determinado: el lenguaje como medio verbal.

Terreno difícil. movedizo, inestable. Pues el lenguaje, o más bien la lengua es una forma, no una sustancia, como lo dijo Ferdinand de Saussure. No siendo una sustancia, la lengua no puede determinarse y tomarse como una cosa. Su realidad objetiva no es de ese tipo y su carácter concreto se sitúa sobre el plano formal. Los materialistas, los pavlovianos, expresan una idea análoga al afirmar que el lenguaje es un reflejo. Un reflejo no tiene realidad sustancial. Y es verdad que la lengua es instrumento para ordenar el mundo y la sociedad; se aplica a un mundo considerado como real y refleja un mundo real. Cito otra vez a Benveniste (el mismo artículo, p. 10). Con todo, la teoría del reflejo es concebida a menudo de manera simplificada, inmediata, no dialéctica. Las palabras reflejarían las cosas, y su unión, la de las cosas. El encadenamiento de los signos verbales como el de los gestos y de los hechos psíquicos reproduciría el encadenamiento de las cosas y la unión de los fenómenos en la naturaleza. Ahora, tomada así, la teoría del reflejo se momifica; se hace estéril; confunde en una ideología dogmática al reflejo, la reflexión. Deja de lado la actividad creadora y productora de la práctica humana en sus diferentes niveles diferenciados,

por consiguiente, los caracteres específicos de la lengua y del lenguaje. Olvida que la lengua, en tanto que forma, puede tener y aún tiene necesariamente sus leyes, su estructura, sus determinaciones. No más aquí que en otra parte, la forma no se reduce a su contenido, no se define como puro y simple reflejo de ese contenido, no se agota por el estudio del contenido. Si fuera de otro modo, las lenguas serían sumas mecánicas de palabras, colecciones de signos; no diferirían unas de otras más que por las cosas designadas; se fundarían sobre una realidad económica o tecnológica, y no tendrían más que una realidad sociológica reducida. Y esto siempre que se acuerde a las palabras y a las lenguas la dignidad de los útiles y de los instrumentos. En fin, las uniones de los elementos de la lengua se determinarían, ya sea por las yuxtaposiciones de las cosas en tanto que productos, va sea por las regularidades comprobables en los fenómenos de la naturaleza; el orden de las palabras reproduciría el orden o el desorden de las cosas. Ahora bien, una tal determinación permanece unilateral. Y hace incomprensible la subjetividad; por consiguiente, la niega o la destruye. Además, si fuera de otro modo, no podrían haber allí ni errores ni ilusiones debidas a las palabras, ni abusos de lenguaje.

La lingüística contemporánea, después de F. de Saussure, ha insistido a veces con exageración, sobre el aspecto formal de las lenguas y del lenguaje. Yo digo: exageradamente, pues no considerando más que la estructura formal, la lengua en ella misma y para ella misma (F. de Saussure) y otorgando el privilegio al sincronismo en detrimento de la historia, se separa el lenguaje de sus fuentes, de su devenir,

de su contenido. La lingüística estructural tiene con todo razón en aislar los caracteres específicos formales del signo y del sistema semiológico. El signo tiene un carácter arbitrario. Lo que distingue a un signo, eso es lo que lo constituye (F. de Saussure, Cours de linguistigue générale, p. 166).

La relación del signo con el significado (objeto o cosa, concepto u otro signo) tiene entonces un carácter accidental, y comporta una parte de azar. Esta relación puede sobrevenir incluso a posteriori, fuera de tiempo (y notemos que la teoría del condicionamiento y de los signos pavlovianos, en vez de presentarse como un determinismo absoluto, puede perfectamente aceptar ese modo de relación; acaso esta sea la única que puede elucidarla y explicarla). La palabra comporta la unidad y la asociación del significante y del significado, del sonido y de la designación; pero el signo, como tal, entra con los otros signos en relaciones simples (lógicas) de diferencias y de exclusiones funcionales recíprocas, de exterioridades y de inclusiones, de oposiciones o de compatibilidades; esta exclusión o esta inclusión de un signo por otro se ejerce por una tensión propia hasta cierta distancia en las frases, caracterizando así una textura o estructura. En las estructuras lingüísticas tomadas en una escala reducida, el lingüista observa y determina relaciones necesarias cercanas a la lógica. Cuando las toma en una gran escala, observa y estudia sus frecuencias, es decir, los fenómenos estadísticos, hechos posibles por el elemento de azar implicado en el lenguaje general y en cada lengua en particular.

El método estructural pone entonces entre paréntesis el significante y el significado, para no retener más que los sig-

nos y buscar las leyes de su relación. Esta es una abstracción legítima, científica. Es preciso evitar transformarla en un absoluto, suprimiendo los aspectos dejados de lado. El lingüista lo sabe; él reintegra esos aspectos, tanto del lado del significante (en el estudio de los fonemas y de la fonética) como del lado del significado (en la semántica). Restituye también las preocupaciones genéticas e históricas en el estudio diacrónico de las lenguas.

Examinando en su totalidad el fenómeno considerado, descubrimos un encastre de movimientos que no podemos menos que denominar como dialécticos.

Primero existe la palabra y el lenguaje, el hablante y el hablado. El hablante, el que discurre, el que toma la palabra, es un ser humano individual. Él toma la palabra; el lenguaje, la lengua, le viene de afuera, o más bien le es llegado de afuera; se sirve de él, pero la lengua le ha impuesto y le impone su estructura, sus leves, su orden. ¿Cómo habría unidad completa entre uno y otro? Si yo hablo, es con lo que yo sé, con lo que yo quiero; pero yo hablo para otro, a través de esta mediación hacia algo distinto de mí: mi lengua, mi lenguaje. Hablando para otro, esto otro termina en mí y yo me aprehendo para y por él. El conflicto y el acuerdo, el uno en el otro y el uno para el otro, entre el otro y yo, entre yo y el otro, envuelve una contradicción latente o comprobada entre las palabras y yo. La palabra como acontecimiento abre una cuestión: "¿Quién habla?" Ella no responde explícitamente, aunque pueda dar o al contrario negar los elementos de una respuesta. El hablante y lo hablado, dados juntos, no coinciden. Su movimiento dialéctico, su unidad y su con-

flicto, exige un análisis, y únicamente el análisis puede responder a la pregunta: "¿quién es exactamente el que habla? ¿Y qué quiere a punto fijo expresándose, dirigiendo la palabra?”

El sujeto hablante, en singular o en plural, no está solo en el diálogo con el otro sujeto, quien va a hablar o callarse, al cual é l dirige la palabra. Hay siempre uno o muchos términos: los objetos designados, los conceptos indicados. Sin ese tercer término, el diálogo (cómo decirlo: intersubjetivo, intermonádico) quedaría vacío; no tendría contenido, ningún sentido, ningún fin. Los dos sujetos, aun considerados como objetos uno para el otro, no tendrían una medida común ni un común denominador. Únicamente los objetos, reintegrados en el diálogo, le confieren su carácter expresivo. Son designados por signos. Y nosotros sorprendemos aquí el movimiento dialéctico incesante: expresión-significación.

El conflicto en su unidad entre lo expresivo y lo significativo se restringe si se lo define clásicamente como conflicto de lo general (el lenguaje) y de lo singular (lo individual). Hay mucho más y otra cosa en ese conflicto polivalente. Está la relación de muchos órdenes o desórdenes azarosos: el orden estructural verbal y el desorden de las palabras desde que sus combinaciones superan las relaciones formales entre elementos vecinos el orden de las cosas o su desorden el orden y el desorden de las subjetividades frente a los objetos.

Y entretanto, ¿quién habla? Cuando yo hablo, este "yo" o este "mí" tiene muchas propiedades. Yo trabajo, yo ordeno, yo obedezco, yo soy miembro de una familia, de un país,

de una clase, yo deseo, yo quiero o no quiero. Pero este hablante que se expresa tiene una propiedad destacable: es un sor de necesidades, un conjunto de necesidades que constituyen un ser (humano). La necesidad, o tal necesidad, se dirige a los objetos o a otros sujetos, a otros seres de necesidad. Tan pronto los objetos son mediadores entre los sujetos, o tan pronto los otros sujetos son intermediarios entre el hablante v los objetos que ellos poseen. Siempre el lenguaje es el mediador enrulando en sus redes, hilos deshilachados o guirnaldas de flores, esos tres términos. El sujeto hablante va a través de la realidad objetiva del lenguaje hacia otras realidades objetivas, sujetos u objetos (productos) No se puede pretender entonces, sin interpretar abusivamente, que la constitución del objeto se subordina a la del sujeto como lo dijo el doctor Lacan (op. cit., p. 137). Si el hablante es hombre de necesidad, lo hablado es objeto de necesidad o bien sujeto de otras necesidades (o de las mismas afirmadas de otro modo). Esas necesidades ciertas deben reconocerse unas a las otras, pero el reconocimiento por confrontación recíproca no es más que un momento, un intermediario, un medio, y no un blanco, un fin. El blanco, el término, ¿qué sería sino la satisfacción de la necesidad expresada o no expresada, es decir, abandonada por la expresión pero todavía expresada indirectamente a través de ese abandono? Esto no es más un pensamiento oculto detrás del muro del lenguaje (Lacan, id., p. 151) que se refleja en él, sino la necesidad. No hay muro del lenguaje, sino una bruma que se levanta o se espesa. Bajo ella, alrededor de ella, el suelo y el paisaje de las necesidades. Por encima de ella, la luz de la comunicación

social del otro y del yo a través de la distancia y los malentendidos del lenguaje. Y el gran sol de la posesión. Hablo con optimismo...

Así entramos en un nuevo movimiento dialéctico: la interferencia de la necesidad de comunicación y de la comunicación de las necesidades, incesante. Aquí, de nuevo, la unidad y el acuerdo implicando desacuerdo y conflicto. X, sujeto determinado, individual, puede querer comunicarse y no alcanza a ello; puede tener o no tener el don de la palabra, y disfrazarse bajo el artificio de las palabras queriendo aparecer en la desnudez de su deseo. Puede querer comunicar una necesidad, y falto de la necesidad comunicar como necesidad constante reguladora de su equilibrio, fracasar en esta tentativa y no emitir más que una palabra torpe, incorrecta o demasiado correcta. Puede sustituir espontáneamente un voto inútil y mágico con la expresión de un deseo eficaz y con la búsqueda de un poder efectivo. Puede, sin ir hasta la ilusión y a la magia verbal, a la mala fe o a la mentira, perder o derivar su necesidad en la expresión inevitable de su necesidad por el lenguaje común.

En este texto que tomo como punto de partida de un análisis crítico objetivo, el doctor Lacan ha mostrado muy bien el rol que juega la lingüística, como ejemplo y modelo, en un gran número de investigaciones contemporáneas (op. cit., ps. 129130). Recurrir a esas búsquedas que tratan sobre la estructura y sobre el aspecto formalizable de las realidades sociales no confirma con todo exactamente las deducciones que saca de ellas. Tenemos por ejemplo la teoría de la información. Esta muestra una relación que yo no llamaría dia-

léctica (pues existe en el interior de una forma también libre en lo posible de todo contenido) en todo mensaje entre la información y la redundancia. El término "redundancia" designa, en cada mensaje realmente efectuado, un excedente, una superfluidad inútil, en relación con la cantidad de información realmente transmitida por ese mensaje. En toda transmisión se puede tener el propósito de eliminar al máximo, por una codificación conveniente (llamada optimal) las redundancias. No obstante, hecho notable y curioso, en la práctica el técnico de las comunicaciones no se propone tal objetivo. La redundancia, aparentemente inútil, margen de incertidumbre, en relación con la cantidad de información, proporciona también un margen o un volante de seguridad. Aun el estilo telegráfico, el más lacónico de los estilos, que reduce el mensaje a un orden puramente formal de signos, no puede, y no lo busca del todo, evitar la redundancia. Nosotros podemos comprenderlo intuitivamente. Un mensaje desprovisto de toda redundancia sería completamente comprometido y destruido por no importa cuál incidente de transmisión, por el primer ruido que acaezca. Si la transmisión telefónica eliminara la redundancia, estaríamos obligados constantemente a retomar el mensaje deletreando los signos (las palabras) como ocurre cuando enunciamos un nombre propio: A como Alberto, B como Basilio, etc . . . Las lenguas habladas espontáneamente, con sus alfabetos, sus gramáticas y sus sintaxis, tienen una redundancia enorme; y la cantidad de información trasmitida por un mensaje hablado es muy pequeña. En lo que concierne al inglés, el gran teórico de la información, Shannon, ha calculado que la

redundancia se elevaba al 79 %, de donde la eficacia informacional sólo alcanzaba al 21 %. Si fuera de otro modo, la lengua hablada se reduciría a un álgebra o una lógica; y sería preciso, lo repito, al menor error, al menor malentendido, repetir una frase o una serie de frases, es decir, el mensaje entero en su orden. El desorden, concretamente, no es inútil. Por lo contrario, entra como parte integrante en la asociación del significante y del significado; en la distinción y la unidad de la palabra y lo hablado (del lenguaje). Permite que haya palabra y que en la palabra (y no detrás) haya un ser...

El doctor Lacan tiene muchísima razón cuando escribe que la función del lenguaje no es informar sino evocar (íd., p. 144).

Si fuera de otro modo; no habría ni poesía ni música, ni los lazos de las palabras. Cuando oímos hablar a alguien nuestro oído oye lo que dice; pero también sabemos oír lo que no dice, pero que lo dice. Es la función del entendimiento y no de la oreja. Esta función ya racional, nos es preciso afinarla sin cesar; es concreta, es humana, se educa y se instruye; su afinamiento permite escuchar en profundidad, oír los gritos o los murmullos de la poesía, del deseo, de las necesidades.

¿Pero entonces por qué interpretar mágicamente ese poder de evocación del cual acabamos de demostrar que es normal, humano, ya de parte del hablante (del "emisor") como de parte de lo hablado (mensaje, trasmisión, traducción en el "receptor", detección del sentido) ? ¿Quién habla? ¿Quién es hablado? ¿Cuál es el objeto de la palabra? Para responder tenemos necesidad de dejar la razón concreta, la

razón dialéctica, y recurrir a la magia. La magia se resume en ilusiones verbales. Reprocharía al doctor Lacan cumplir con una deslumbrante virtuosidad en el uso de las palabras, una operación bastante dudosa. El absolutiza el lado estructural, formalizable, de la lengua. Quiero decir que él la distingue completamente de lo que soporta esta forma en el movimiento de lo real. Si se lo coloca en el interior de la estructura así concebida, lo concreto deviene misterioso, todas las relaciones se hacen metafísicas y mágicas. Se afirma con cierta imprudencia que es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas (p. 121) o aun que la lógica combinatoria y las leyes de los números son inmanentes a los simbolismos v aun a las elecciones humanas que imaginamos libres (p. 122). Consecuencia o inferencia inmediata: la constitución del objeto se subordina a la realización del sujeto (p. 137). O todavía, más extrañamente: el símbolo se manifiesta como asesinato de la cosa, y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo (p. 163).

Si fuera así, ¿cómo libertar la palabra (cf. p. 114), es decir, liberar al hablante, hombre concreto, hombre de elección, de carne y de necesidad? ¿Cómo introducirlo en el lenguaje de su deseo, es decir, en el lenguaje ,primero en el cual, más allá de todo lo que nos dice de él, ya nos habla sin saberlo, y en los símbolos del síntoma primero? (p. 138). En fin, si fuera así, ¿cómo restituir la plenitud de la palabra a través del discurso, colmando las lagunas, suprimiendo los desperdicios, extendiendo el diálogo hasta la integralidad del contenido y del sentido? Tal proyecto se viene abajo.

Si esto fuera así, es el universo del discurso quien se afirma como mortal, para el yo como para el otro y para el objeto. Este carácter mortal debe concebirse como inmanente a la estructura verbal abstracta considerada como un absoluto dotado de poderes mágicos. De esto se sigue ineluctablemente que el Ego se define en su esencia como frustración, que es frustración (y no solamente capacidad de sostener una frustración, p. 95) . La relación del Ego individual con el Otro por medio del lenguaje comporta una alienación absoluta; y el movimiento dialéctico el diálogo de la evocación y de lo evocado, o de lo invocado, se resuelve en negaciones puras. Todo lo más, se puede concebir o imaginar una operación de codificación y de decodificación propia de la clínica, ¡permitiendo traducir el lenguaje del hablante en el lenguaje técnico, la jerga del médico. Operación a la cual no se le ve ni el sentido ni el objetivo. Quiero decir, la eficacia.

Ya sería distinto si el hombre que habla expresa, directamente o indirectamente, una necesidad. Si es un ser de necesidades. Si la necesidad realiza hasta un cierto punto la unidad concreta del significante y del significado.

Acerca de este punto principal para nuestro propósito, pienso que sería necesario estudiar en todas partes, en todos los dominios, los aspectos formales o formalizables, las "estructuras", pero sin aislarlas y separarlas del contenido, del sentimiento, del movimiento dialéctico. Yo tendría que contentarme con breves indicaciones sobre la sociología del lenguaje, bajo el ángulo que nos interesa. El contenido del lenguaje, el significado, no se reduce ni a los objetos ni a los

conceptos, aunque los implique. El lenguaje no se define ni como un lujo, una superfetación humana injertada sobre los condicionamientos, ni como un simple instrumento tecnológico de trabajo, de organización y de acción. Estas determinaciones, que no son falsas, propiamente hablando, permanecen unilaterales.

EL lenguaje se define con más amplitud como una forma de apropiación por el hombre (social) del mundo, de los objetos, de las relaciones humanas y de sí mismo. La apropiación por el hombre del hombre, de la naturaleza y de su propia naturaleza, tiene numerosos aspectos y modalidades específicas. El trabajo, el conocimiento, el arte, el amor, integran esas modalidades, unidas pero sin confundirse. El lenguaje, es una modalidad esencial, ligada con todas las demás, aunque formalmente distinta. No es por esencia, entonces, ni instrumental, ni gratuito o ineficaz. Lo humano, y en primer lugar la necesidad, no existe humanamente más que hablado, es decir, apropiado por el lenguaje. La realización y la comunicación no forman dos procesos diferentes y aislables. Bajo este ángulo, una lengua es un todo (un todo "estructurado") envolviendo otra totalidad: el conjunto de las necesidades sociales ya elaboradas, formuladas, regularizadas, integradas; es decir, el lazo concreto de las otras necesidades y de las necesidades de los otros con las propias necesidades de cada sujeto considerado, inciertas, movedizas, informes e informadas a través de ese lazo. La confrontación de las necesidades y su organización en un conjunto coherente de conductas compatibles no son inseparables. Formulación y formación van juntas.

El método debe entonces ir de la palabra a la necesidad y de la necesidad a la palabra y al lenguaje. Ese método parte de una idea muy simple: la necesidad debe manifestarse, formularse, hablarse y ser hablada para existir humanamente, es decir, socialmente. Y para realizarse, es decir, cumplirse y satisfacerse. Este no es un cuestionamiento fundamental que constituye el sujeto como tal; es un movimiento dialéctico: necesidad de comunicación y comunicación de las necesidades.

Bajo la palabra y el lenguaje, sin la palabra y el lenguaje, ¿qué hay? Una oscura fermentación en el "sujeto", un hormigueo informe e inasible de pulsiones y de impulsiones, de bosquejos de actos, de percepciones, de emociones, de tendencias. Ese hormigueo podemos especificarlo como incomprensible, ya que no podemos asirlo más que a través de una expresión, una forma que lo transforma. El término inconsciente tiene esto de grave y de inaceptable: da la ilusión de asir lo inasible, que lo transforma en una sustancia, que es la hipóstasis de un absoluto. Sería más justo y más prudente, científicamente, designarlo como un nivel, el del infralenguaje.

Nosotros traemos aquí un nuevo movimiento dialéctico. La expresión, y primero y esencialmente la expresión hablada, da forma a este informe contenido. Esta formación y esta formulación se entienden en el sentido de la subjetividad creciente, y no de su desaparición; está acompañada de una toma de conciencia así como de la constitución de un "yo" y de una imagen de ese yo; las necesidades así informadas se reúnen al yo. Esta subjetivación se acompaña de una objeti-

vación creciente, que comporta la socialización y la verbalización de las necesidades ocultas. No tenemos el derecho de atribuir el poder creador sólo a la subjetividad tomada aisladamente (cf. Lacan, id., p. 128). Debemos, por lo contrario, asir en su unidad y sus conflictos el movimiento que va a la vez hacia la subjetividad y hacia la objetivación humanas, hacia la interiorización y hacia la exteriorización.

Entonces: nada de necesidad sino expresada y hablada; nada de palabra, sino cuando corresponde a una necesidad o a un conjunto de necesidades. La necesidad aparece como una especie de energía subyacente en las expresiones y en los actos; pero esto no es más que una metáfora; y se corre el riesgo de engañarse cuando, refinando y utilizando la metáfora se olvida su carácter metafórico, por ejemplo al dar un sentido concreto y realizante al término libido.

Pero aquí, en este punto de nuestro prudente recorrido, del tema de la necesidad nace un problema. Cada vez que la necesidad se expresa, en una palabra, en un gesto, en una mímica, sobre un rostro, se trata de una necesidad o de un conjunto de necesidades determinadas. Jamás alcanzaremos la raíz de la necesidad, la necesidad en general, o la necesidad específica (en el sentido en que este término designa a la especie humana). ¿El instinto será una entidad ficticia, una construcción? El hambre y la sed, la necesidad sexual, ¿serán abstracciones? O bien son abstracciones, o bien es menester que podamos asir y determinar alguna cosa, al nivel del infralenguaje.

Este problema psicológico y fisiológico tiene una curiosa relación con un problema filosófico, el de la materia mis-

ma. La necesidad "en sí", como la materia "en sí", es incomprensible y aun indefinible en el sentido de una determinación precisa y concreta. La única definición filosófica de la materia se refiere a su existencia ante nuestra conciencia, sin ella, fuera de ella. Esta definición dice que la materia es, no lo que ella es. Lo mismo ocurre con la necesidad. La teoría de la necesidad no debe 5• no puede determinar tal necesidad absoluta.

Tomar el concepto de "necesidad sexual" como concepto determinado y concreto conduce a graves errores.

El en-sí no se determina más que para nosotros, ya alcanzado, dominado, amaestrado, conocido, elaborado, analizado, formulado. Y no obstante, insisto, y no obstante nosotros no podemos plantear y suponer ese en-sí. Es él mismo quien se cambia en para nosotros, con sus propiedades objetivas y sus leyes. Nosotros no podemos atribuirle propiedades universales. lo mismo que al concepto filosófico de materia, a saber, el devenir, la multiplicidad y la unidad, la cantidad y la cualidad, lo infinito y lo finito, la espacialidad y la temporalidad, etc ...

El hormigueo subyacente a la palabra no es entonces más que una hipótesis, que no podemos transformar en una entidad. El inconsciente no es más que una palabra. Y no obstante, la necesidad en-sí, el hambre y la sed "en sí", el deseo sexual "en sí" no podemos dejarlos de plantear y suponerlos antes de las necesidades concretas y particulares, sin ellos y fuera de ellos. Pero debemos manejar esos conceptos con una extrema prudencia, conociendo su carácter abstracto v su ausencia de determinaciones concretas.

Por consiguiente: necesidad en-sí v necesidad para-sí. El hecho de hablar cambia la necesidad de en-sí en para-mí: se apropia de ella. ¿Este cambio sería superficial, a la manera de una luz sobre una cosa preexistente, el rayo de luz tocando su superficie para hacerla visible? De ningún modo. Esta es una interpretación vulgarmente materialista de un proceso dialéctico altamente complejo. A través del lenguaje, y también a través de eso que para el sujeto se manifiesta como superlenguaje (los símbolos ya socialmente fijados y cargados de sentidos negativos o positivos, las imágenes, los controles sociales y las consignas de acción, las conductas impuestas, los imperativos prácticos o morales, los modelos culturales, las ideologías, etc . . .) ese sujeto elabora y transforma sus necesidades. Ese proceso tiene numerosos aspectos: diferenciaciones confrontaciones choques y compromisos control, suspensión y retardo del cumplimiento, inhibición v mantenimiento de la necesidad pasaje de la necesidad a los deseos o a los gustos unión con la imagen del yo definida por y para los demás, presentada a los demás a la manera de un autorretrato. En el curso de esta elaboración, la necesidad salida de una falta se convierte o no se convierte en un poder.

Este proceso contradictorio no se efectúa sin múltiples riesgos: errores, ilusiones, y sobre todo acaso pausas, obstáculos, falsas soluciones a problemas insolubles de los cuales la solución ha sido fallida, fracasos momentáneos o definitivos.

La realización de la necesidad, comportando la toma de conciencia y la expresión, comporta un riesgo permanente

(pero relativo y no absoluto) de alienación, en el sentido filosófico del término.

Ahora me gustaría concretar estos puntos de vista, yendo de la abstracción hacia lo real.

Me parece que es necesario distinguir claramente entre frustración y privación. El término "frustración" designaría la alienación y la alteración de la necesidad, la necesidad que no ha hallado su camino y su salida, su expresión y su realización: que no ha planteado y resuelto o intentado resolver sus problemas concretos, que se ha desviado o se ha detenido en la marcha. El término "privación" designaría la necesidad correctamente elaborada, formada, formulada, y simplemente insatisfecha. En este sentido, en un sentido, la privación sería un estado normal, o al menos más normal que la frustración (aunque es preciso soportar la privación, y que, indicación importante, el estado de privación indique también una pausa en el proceso que debe ir de la necesidad como carencia a la necesidad como poder de cumplimiento). Entonces existiría un movimiento dialéctico entre la frustración y la privación. De esta tesis se deduciría una consecuencia importante. Si la frustración. difiere profundamente de la privación, no es necesario usar la palabra para orientar la frustración hacia un cumplimiento ficticio o imaginario; la operación de traslado, tomada en este sentido, abusa de la palabra. Sería más normalizarte orientar la frustración hacia una conciencia de privación (a condición que el sujeto pueda soportar esto atribuyéndosele esta conciencia). La privación casi siempre es intolerable; la frustración se tolera pues ella

está justificada, explicada, fijada, integrada a un sistema, compensada, y por lo tanto agravada.

Si hay una diferencia entre frustración y privación, hay un incesante pasaje de una a la otra y viceversa. El "yo" parece pasar cómodamente del sentimiento de privación y de fracaso al sentimiento de impotencia (con lo que es acaso su contrapartida vivida sobre el plano de un poder ficticio, pero expresivo y expresado, la agresividad) y de ahí al sentimiento de frustración definitiva, fijada, congelada, representada, simbolizada, con su contraparte inexpresable, irrepresentable, la ansiedad o la angustia. La presión creciente de las necesidades, en el mundo moderno (presión que el sociólogo puede estudiar por ella misma) daría cuenta de un cierto número de hechos comprobados por los clínicos: frecuencia de la angustia y de las neurosis de angustia, síntomas visibles de la agresividad, etc. Existirían entonces dolencias de época, lo que condice con el concepto de enfermedad o turbación psico-social. La histeria pertenecería más bien a la belle époque en que reinaban los imponentes valores, en que los grandes modelos burgueses se oponían y se proponían a los arcaísmos mentales. Para distinguir bien este análisis de los que han sido publicados por un cierto número de psicoanalistas, insisto sobre un hecho: la reivindicación, comprendiendo con esto la certeza de una posibilidad y de una fuerza social efectiva, no tiene nada de común con la agresividad que se expresa en mímica, en palabras, en gestos, en ficticia eficacia; en una especie de magia vivida por el sujeto interesado, a través de las expresiones reales de su situación real.

La reivindicación social es una actividad sana, ligada a un sentimiento normal y sano de privación.

La palabra y el lenguaje, tendidos como una red sobre la vida, permiten pues un análisis parcial (digo bien: parcial, ya que no es preciso excluir otros procedimientos de investigación) de lo vivido. Las palabras, los signos, los símbolos reunidos en estructuras formales, por las cuales necesariamente nuestras necesidades se realizan confrontándose con las necesidades socialmente existentes (las de los otros, las del grupo), esas estructuras formales no tienen precisamente ninguna relación necesaria con mis necesidades. No más que con los objetos. Existe en el medio de esta necesidad doble una parte considerable de azar; hay una contradicción entre el carácter ciego del proceso y el hecho de que marque justamente el nacimiento de la conciencia y de la libertad. El análisis efectuado por el lenguaje, considerado como análisis de las necesidades, es un análisis real, doloroso, ligado a una síntesis igualmente difícil. De este proceso, repetimos, él no excluye sino que incluye múltiples posibilidades de conflictos y de malentendidos. ¿En qué términos? Entre las necesidades y su expresión-realización. Entre el yo real y la imagen del yo (que deviene mi realidad social en la medida en que yo soy, en el doble sentido de ser y de seguir, mi propia imagen, este reflejo que actúa). Entre eso que yo soy y lo que yo me atribuyo, es por lo que yo me defino y me apropio mi ser vital y social. Los conflictos entre estos términos: las interferencias, los desajustes, los malentendidos, están probablemente más cargados de influencias perturbadoras que los conflictos surgidos de confrontaciones abiertas entre mis

necesidades y las de los demás. Y esto es así vuelvo a lo mismo por lo cual frustración difiere de privación. Las confrontaciones abiertas, aun violentas, los conflictos buscados, pueden aparecer como fecundos si son resueltos. Son normales, especialmente en el curso de la infancia y la adolescencia; pero con esta condición: que sean resueltos, que su solución devenga consciente. Uno de los sentidos de la educación, es entonces éste: orientar los conflictos, impedir los bloqueos, eliminar las esterilidades.

Es menester que hable y que yo me hable. Yo no soy sino expresado, hablado. Yo puedo hablarme en falso, y me convierto en lo que me digo. Me hablo tal como yo no soy y me convierto en eso que me digo, soy aquel y éste que habla. Soy otro. Esta famosa frase de Rimbaud como yo la interpreto,[23] no debe interpretarse mitológicamente, ontológicamente, sino en función del conflicto de las necesidades v del lenguaje, de lo real y dé la imagen, del hablante y de lo hablado. Mi verdad no se logra más que por aproximación, por aprendizaje, por errores escalonados. También mi libertad. Ese avance comporta todos los intermediarios posibles entre la ilusión, el error, la mala fe, la mentira, intermediarios de otro modo variados y reales como las fluctuaciones entre la generalidad y la particularidad del lenguaje. Ese avance implica el no-bloqueo, la no-detención del desarrollo, la no-adopción de un sistema verbal o simbólico tomado como solución de un problema vital. Semejante adopción de un sistema verbal o simbólico aporta una falsa solución; fija el conflicto al nivel de sus términos; lo agrava; todo sucede

[23] Mi Yo es otro. (N. del T.).

como si se sucediera un autoacondicionamiento mediante las palabras, imágenes extrañas (imágenes de sí o de tal otro). Extrañas significa aquí: alienantes.

Llegamos así a una afirmación que creemos digna de interés. Los conflictos estériles, los problemas sin solución o hechos insolubles son de la intimidad del individuo. Pero no hay inferioridad pura, subjetividad desasida. Estos conflictos interiores están apoyados desde afuera. Así el nombre y la imagen del Padre no pueden determinar tales problemas más que en una estructura familiar patriarcal o penetrada de supervivencias patriarcales, v sin salida hacia una vida social más amplia. En semejante sistema de realidades y de símbolos, los símbolos sancionan la realidad; el recién venido, el niño que debe abrirse su camino hacia la edad del hombre, encuentra obstáculos reales y justificados por la resistencia de los símbolos. Los vence, o es vencido.

La red verbal que envuelve las necesidades, las une, las organiza, las oprime al mismo tiempo. Esa red verbal, que tiene sus leyes, está forzosamente "inadaptada", para utilizar aquí un término extremadamente impreciso. No puede entonces dejar de Hacer estragos, psíquicos o funcionales, o más profundos aun, en la misma medida en que el "sujeto" se considera incapaz de resolver el conflicto expresión-realización, doblado en un conflicto expresión-significación. Concluir de otra manera, sería precisamente negar la unidad del organismo y (le su funcionamiento en su medio, la unidad de la organización y de la actividad.

Este conflicto comienza pronto. Más acá, en el tiempo, antes que él, nosotros alcanzamos por inducción y por infe-

rencia un elemento constitucional, siempre hipotético, pero donde la hipótesis se impone. No volveré sobre la metodología y la filosofía de este problema. Desde los primeros balbuceos del niño, éste se compromete en el proceso contradictorio de su desarrollo y de su alienación, puesto que el medio de su desarrollo es también causa y motivo de alienación. Por otra parte y al mismo tiempo, la infancia es un estado de inocencia, anterior a otras contradicciones que devienen enseguida profundas. Si el psicoanálisis atribuye un rol privilegiado al período infantil, no es sin razones; pero las interpretaciones que dan los psicoanalistas, sus diversas teorizaciones, no logran convencer. El problema podría retomarse estudiando el lenguaje infantil, lugar de conflicto entre las necesidades y el lenguaje social. La presión del medio verbal no se limita por otra parte a la infancia, sino que está pendiente toda la vida. En todas las edades, las palabras faltan, traicionan las necesidades N• los deseos; las palabras mienten, las palabras imponen normas ilusorias; y no obstante, las palabras expresan, dicen, gastan la vía hacia el cumplimiento, son la mediación indispensable en todas las dimensiones y todos los sentidos entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo posible y la realización. El lenguaje, la palabra, elementos autoreguladores de lo individual, son también elementos perturbadores. En todas las edades, se constituyen núcleos luego de un choque o de una lenta coagulación, fijados alrededor de una serie de palabras o de una palabra-clave, que aparece como solución ilusoria a un problema real determinado por un conflicto real. Estas fijaciones parecen un elemento indispensable para explicar este extraño carácter

de repetición, de restitución en el porvenir, que parece en el análisis un aspecto de los fenómenos mórbidos. La repetición, cuando la vida es esencialmente movediza y la materia es esencialmente devenir, la repetición tiene algo de extraño. Es una alienación; pero, por un trastorno dialéctico asombroso, la alienación en el sentido filosófico de la palabra, se define en lo psicosocial como apego y fijación a sí, a un pasado sentido y significado como presente, a una palabra-clave o a un conjunto de palabras, a un sistema verbal o simbólico. En tina palabra, se define como repetición; y hay algo extraño en toda búsqueda que tiende a dar un sentido profundo. metafísico o místico, a la reminiscencia, a la reviviscencia, a la restitución integral del pasado, a la repetición.

¿Cómo definir los resultados de esta presión del medio verbal? No me animo a proponer aquí más que vagas indicaciones. Allí puede haber presión continua. sea cloque importante o pequeños choques repetidos (que vienen de una palabra-clave o de la imagen asociada). Los dos pueden traducirse en una detención del desarrollo, en un bloqueo, o en un cambio equivocado de señal[24] que lleva a una vía cerrada. Acaso sería menester introducir conceptos todavía muy imprecisos, como el de la vitalidad psíquica y de descenso de la vitalidad. Metodológicamente, lo esencial, es que se puede estudiar los hechos sin recurrir a las entidades, tales como el alma, o el Super Yo, o el ello, o el Inconsciente. O bien se tiene estados metafísicos como la repetición y el instinto de

[24] En francés, aiguillage, la acción de cambiar la aguja (de señales) de un ferrocarril. (N. del T.).

la muerte. O aun actos místicos, o por lo menos propiamente poéticos, como la eternización del deseo.

Cuando se parte de una descripción y de un análisis formales, el mito no puede pasar más que por un sistema semiológico en segundo grado. Roland Barthes lo ha demostrado: bien en su libro Mythologies. Este sistema injertado sobre un sistema, esta verbalización de segundo orden pero que tiende a encerrar el sentido y el pensamiento en una estructura mucho más fija, ¿la tomaremos por un absoluto?

El texto ya citado varias veces del doctor Lacan es deslumbrante, muy exactamente deslumbrante. Si no poseyera nada más que esas cualidades brillantes de estilo y de audacia, no merecería una atención así para semejante esfuerzo de precisión. Colocándose en el interior del lenguaje como estructura y forma, el doctor Lacan encara una especie de discurso total que resolvería los conflictos del sujeto llenando las lagunas de su discurso parcial, espontáneo. Esta manera de plantear el problema lo restringe. El objetivo apuntado deviene inevitablemente el del lenguaje propio del diálogo entre el médico y el sujeto. Problema que el modo de plantearlo hace insoluble: ¿ese lenguaje debe separarse del lenguaje estructurado común? ¿El clínico debe darse un lenguaje? ¿Cuál? ¿Un lenguaje técnico? ¿De dónde provendrá su eficacia? Él dirá la enfermedad, pero no alcanzará al enfermo. Una distorsión se indica entre tres términos: un lenguaje singular único, aplicado sobre lo incomunicable, el del sujeto un lenguaje común, la lengua corriente un lenguaje técnico, el de la ciencia y del docto. Sobre este camino, se arriesga

suprimir los problemas concretos: desbloquear la situación, reanimar las necesidades, hallarles una salida a través de la expresión-realización. El problema fundamental encarado de este modo, ¿no sería el de la relación entre el sujeto real, su propio lenguaje, sus silencios, y el de la relación entre este lenguaje y el de todos, el lenguaje estructurado común, la lengua?

Estos problemas pueden abordarse de otro modo, no considerando al clínico mismo como un mediador muy relativo entre el sujeto y lo social como son prácticamente mediadores la palabra espontánea y el lenguaje común. Me gusta más considerar sociológicamente y relativamente el saber y el hombre que aprende para obrar como mediaciones humanas entre los seres humanos, más que como intermediarios misteriosos entre el hombre del cuidado y el saber absoluto. Y no pienso que vaya a saltar de la estructura absoluta del lenguaje común a la del lenguaje de lo absoluto.

Aquí descubriríamos rápidamente a poco que se busque nuevas paradojas, muy simples, paradójicas por su simplicidad. El médico, psiquiatra, psicólogo, psicoanalista es un mediador (social) en lo que dice y hace. Lo esencial es que sea eso, en carne y hueso, y que hable. Poco importa que se crea confesor laico, mayéutico, mago, encantador, hechicero de lo absoluto, exorcista, iniciador de las repeticiones antiguas u ontológicas, sacerdote de la vida o de la muerte. O brutal materialista. El es parlante. Habla. Ha hablado. Más o menos bien, más o menos justo. Lo que dice y la interpretación que da de su palabra cuentan menos de lo que se imagina. Ocurre, por consiguiente, y de modo paradójico, que

métodos muy diversos dan resultados. Lo que no acrece sino mediocremente las incertidumbres, pero aumenta también los coeficientes de espíritu crítico y de relatividad sociológica.

París, 30 de mayo de 1958.

REFLEXIONES SOBRE EL ESTRUCTURALISMO Y LA HISTORIA[25]

Estas dos palabras v la oposición que sugieren al lector aunque no esté bien informado, ¿designan los datos de un debate considerable, destinado a pasar al primer plano en el pensamiento contemporáneo?

Puede pensárselo. Con todo, la experiencia demuestra que los grandes debates teóricos, que parecen exigidos por la situación de la teoría, se empequeñecen a menudo. No estallan; abortan[26]. Las polémicas se hacen indirectas, impersonales; a veces se empeñan en tomar atajos, eligiendo con mucho cuidado el terreno, los aliados, los acompañantes y los interlocutores, de manera que la táctica la conduzca hacia las preocupaciones teóricas. Ocurre también que las discusiones degeneran en animosidades, en ataques personales, buscando el argumento ad homimem más bien que la eluci-

[25] Cuadernos Internacionales de Sociología", julio-diciembre 1963, v. XXXV.

[26] Así el debate sobre el concepto de alienación, su alcance y su uso actuales. Los interesados (filósofos, sociólogos, especialistas de las ciencias humanas, marxistas o no) lo han eludido cuidadosamente.

dación de los conceptos. Se oscila entre el academismo y la "campaña" ideológica. Tales hábitos, si se instauran en la "ciudad científica", ano implicarán en breve plazo un deterioro de la investigación y de la teoría? ¿No lo han implicado ya?

En el caso que nos ocupa, la apuesta es de notable importancia. No sólo a causa de la calidad de los obras que han planteado y plantean el problema, sino en razón de las implicaciones y las consecuencias. Podemos afirmar que no se trata de otra cosa que del pasado, del presente y del porvenir del hombre (social e individual). ¿Cómo y por qué definir al hombre moderno? ¿Por un pasado histórico que, simultáneamente impulso y peso, lo lleva hasta lo actual y determina los posibles? ¿O bien por el fin de la historia, a la vez como realidad y como conocimiento de esta realidad, borrándose la historia ante consideraciones de sistemas, de equilibrios, de coherencias, de invariantes "estructurales", desvalorizándose en cuanto al pasado y desembocando en un futuro determinado de otro modo que por la "historicidad" (para emplear aquí una palabra familiar a los filósofos y además bastante poco clara), por ejemplo, por las exigencias de la pura técnica? Es pues la esencia misma de la modernidad y del mundo moderno, actualidad y potencialidades, las que se hallan puestas en entredicho.

Parece (y aquí se tratará de demostrarlo) que el punto central de la controversia, el punto en donde la confrontación de las tesis se opera en su plena claridad, no esté bien situado ni del lado del pensamiento estructuralista ni del lado del pensamiento historizante.

El principal objetivo de este estudio y su ambición es llevar el conflicto a su madurez, clarificar los términos. Primero veremos cómo y por qué hay conflicto, juego y apuesta, estrategias conscientes o inconscientes, por consiguiente, tesis y "partidos" en presencia.

Numerosos coloquios y numerosos seminarios no tuvieron éxito en conferir al concepto de estructura un sentido preciso. Con todo, la palabra se ha hecho de uso corriente. No hay ni un artículo, ni una conferencia que toque de cerca o de lejos a las ciencias humanas que no lo contenga muchas veces. El lector encuentra con asombro enunciados concernientes a las "estructuras móviles" o la "estructura de una curva" (cuando el término aparece ligado a las nociones de estabilidad o de discontinuidad). Cuando más se extiende el concepto, más se oscurece. Con demasiada frecuencia, designa la imagen objetivada de un conocimiento posible que aquel que emplea esta palabra clave cree poseer, que de hecho no posee sino proyecta ante él suponiéndolo completo y riguroso.

Cada autor de cierta importancia toma el término en una acepción que le es propia. Nuevas definiciones se esclarecen.

Es así que, a partir de la teoría de la información se manifiesta, una concepción de la estructura. La redundancia, la repetición de los elementos del repertorio indispensable de toda comunicación, hace la forma inteligible del mensaje. La información se opone a la redundancia como la sorpresa a lo esperado, como la diversidad ala repetición, como el desorden al orden logrado y lo aleatorio a lo cumplido fijado en la

memoria. Todo mensaje, simple o complejo, toda comunicación se situaría así entre la banalidad de lo inteligible que repite y se repite, y la novedad absoluta, ininteligible en razón misma de su excesiva novedad, bien definida no obstante por el desorden (la equiprobabilidad) de los signos utilizados.

Tal sería la estructura de todo mensaje, de toda información. Tal definición tiene un alcance muy general, puesto que se puede considerar como mensaje toda interacción entre dos "seres" naturales o sociales, y por consecuencia también la percepción sensible como las relaciones entre los individuos y los grupos por el discurso, por la mediación de los objetos, por la comunicación de los actos y de las situaciones. Este nuevo concepto, el último en fecha[27] no es el menos interesante.

En esta perspectiva, se ve despuntar la reunión eventual entre lingüística, teoría de las comunicaciones, teoría de la percepción. ¿Acaso una nueva acepción del término "estructura" un día desplazará y suplantará a las precedentes? Advirtamos que en la teoría de la información y de la cibernética, el pasado se reduce a la memoria: al almacenamiento de las combinaciones utilizadas. Es un pasado simultáneo y sin historia. Para el porvenir y lo posible, se reducen a las combinaciones no empleadas, en número siempre finito. El futuro informacional y cibernético es un futuro sin historia. Los conceptos de combinación y de permutación lo agotan.

---

[27] Cf. los trabajos de los teóricos de la información, y especialmente A. Moles, Théorie de l'information el perception esthétique, Flammarion, 1958.

Lo imprevisto (lo aleatorio), se prevé como tal. La cuantificación de la complejidad informacional podría tener inquietantes consecuencias: la reducción del pensamiento, de la conciencia, del conocimiento, de la existencia humana a procesos técnicos, a partir de las máquinas. Estas máquinas pueden un día próximo tomar a su cargo la sobreorganización de una sociedad industrial altamente desarrollada: sus "estructuras" determinadas por exigencias técnicas de las cuales las máquinas mismas serían parte integrante. Se sabe que, en tal super-organización, la producción llamada espiritual (musical, pictórica, hasta poética, etc.) sería emanada de las máquinas tan bien como la producción material. Un teorema de von Neumann nos enseña que un sistema autoregulador complejo puede controlar y aun engendrar otro sistema, menos complejo o más complejo. Esto evoca la imagen de un mundo de robots produciendo, manteniendo, vigilando, controlando a otros robots, en un conjunto de sistemas de una complejidad y de una coherencia indefinidamente crecientes. La idea de la máquina solamente mecánica o solamente complicada es hoy una representación perimida. El teorema de von Neumann no se aplica más que perfectamente bien a la totalidad de las máquinas, de los objetos, de los productos humanos. Lo que plantea en términos más apremiantes el problema de la relación entre el hombre v sus obras. ¿Inminencia? ¿Trascendencia? ¿Puesta en cuestión indefinida? ¿Nihilismo? ¿Optimismo y humanismo renovados? ¿Superación de una situación histórica? Nos contentaremos aquí con esos puntos de interrogación.

En el momento en que se oscureció el sentido de la palabra "estructura" y en que recibió acepciones nuevas, una filosofía emerge: el estructuralismo. Que se trate de una filosofía, de una concepción del mundo y del hombre, es lo que vamos a ver.

De buena gana distinguiremos el estructuralismo en la práctica y el estructuralismo como ideología, es decir, como filosofía.

El especialista que desmonta y vuelve a montar un motor, que lo concibe. lo repara y lo pone a punto, piensa estructuralmente. Considera cada pieza destacada según su forma y según su función. El conjunto de las piezas es para él más que su yuxtaposición o su suma: funciona. No obstante, el motor se descompone analíticamente en esas piezas, de las cuales cada una tiene su significación en el todo que se recompone a partir de ellas. Las piezas se clasifican según la forma o según la función: según sus diferencias y sus relaciones de inclusión o de, exclusión. Ese técnico que analiza y reconstruye los sistemas funcionales es, prácticamente, estructuralista.

Como ideología, el estructuralismo tiende a convertirse en una lógica, un método general, una antropología, hasta una ontología. Se liga a todos los sectores del conocimiento y se ofrece como puente entre las ciencias, las del hombre y las de la naturaleza. Se liga igualmente a la creación estética y se presenta como un lazo entre las artes.

En un brillante artículo que asume el carácter de un manifiesto de la joven escuela estructuralista, Roland Barthes esquiva con elegancia la dificultad. Presenta al estructuralis-

mo como un estilo (de actividad, de pensamiento, de vida) más bien que como una doctrina filosófica. Habla de actividad estructuralista.[28] Por lo tanto, lo que dice toma enseguida la amplitud y el tono filosófico. La actividad estructuralista, es la del "hombre-estructural" (entendiendo por eso al hombre actual, moderno, no-pasatista). Este hombre estructural toma lo real, lo recorta, lo recompone. No obstante, no reproduce lo real: lo simula. Latechné no procede según la poiésis, continuando la physis, sino según la mimesis. El hombre estructural añade al mundo natural un mundo fabricado que no copia la naturaleza, que le sustituye la inteligibilidad. Este hombre estructural es el hombre de la técnica y de la tecnicidad, pues la técnica sería la esencia de toda creación. La actividad estructuralista se liga por consiguiente siempre a una técnica. Comporta operaciones fundamentales: recortes (en unidades discretas, en átomos de significaciones) y composturas.

El autor definió entonces a la vez al sujeto (el hombre, intelecto agente), el objeto (de una parte lo real dado, de otra el objeto construido), sus relaciones formales (análisis, tecnicidad, compostura, simulación, inteligibilidad). ¿No propone una metodología, una antropología, una teoría del mundo (que se hace portador de significaciones y de formas pero se deja simular por los técnicos), es decir, una filosofía? A menos que no sea una mueva mitología, ligada al predominio de la técnica, a su autonomización con relación al mundo y al ser humano...

28 "Lettres nouvelles", febrero de 1963, págs. 7181.

¿Filosofía de quién? ¿Implicando qué? ¿Quién es este hombre estructural? ¿Cuál es su rostro? Esa es nuestra cuestión. No sin parodiar un poco el pensamiento de este hombre nuevo, el hombre estructural, diremos que prefiere ostensiblemente la pierna de prótesis a la pierna viva. Es verdad, la pierna de prótesis es útil y funcional. Incontestablemente es más inteligible que la pierna viva, que la reemplaza por la mutilada. La simula tan bien como es posible. No se descarta que ella no revele algunas estructuras ocultas. Pero, ¿no puede responderse a nuestro hombre estructural que únicamente la pierna viva tiene sentido, el de la vida, aunque no tenga el carácter terminado (y desmontable) de su simulación artificial? Ese sentido, la pierna viva, parte de un todo vivo, lo poseía antes de la construcción del simulacro. No solamente tiene funciones y forma, sino que se forma. Tiene una historia, y remite a una historia, la del individuo, la de la especie. ¿La vida y su historia se reducirían al residuo ininteligible e irracional que deja la construcción de los simulacros?

Siempre de manera grata, diríamos que Roland Barthes introduce un estilo cool opuesto al estilo hot trágico, golpeado, a menudo pasional del pensamiento dialéctico, el del porvenir. Pero este estilo nuevo, ¿es en realidad un estilo? ¿No sería algo distinto de un estilo, o muy simplemente una ausencia de estilo, un grado cero del estilo, que se haría pasar por un estilo?

El conflicto que se agrava entre lo estructural y lo histórico data de los comienzos de la sociología. Partiendo de la tesis enunciada por Saint Simon, a saber, que la sociedad

constituye .un todo orgánico, Augusto Comte disocia ese todo y distingue la estática social de la dinámica; confiere prioridad a la primera. La dinámica se subordina según a la estática. Esta alcanza los principios comunes a todas las sociedades, las leyes de las relaciones estables entre los elementos y el todo. Así el empirismo y el positivismo, desde el principio, no se contentaron con comprobar los hechos dados, corroborándolos y aceptándolos sin crítica, sin perspectivas de transformaciones profundas; esto bastaría para marcar el carácter reaccionario de pensamiento. Tienen primero en cuenta en el primer plan la búsqueda de las invariances, de las estabilidades definitivas, de las condiciones de equilibrio. Quisieran descubrir y formular las leyes de toda sociedad y conformar la sociedad actual a esas leyes. Y esto, contra la historia. ¿En qué se convierte la historia con una concepción así? Una serie de ilusiones, de errores o de oscilaciones alrededor del equilibrio terminal. Salvo acaso cuando se expone la historia del espíritu y del conocimiento. Esta actitud se expresa en el célebre ataque de Comte a Napoleón, hombre histórico. Por una curiosa contradicción interna, el positivismo fue una filosofía, y aun una filosofía de la historia, dirigida contra la historia y el pensamiento histórico.

El conflicto latente desde hace más de un siglo estalla cuando se establece una sociedad (la sociedad americana contemporánea) que no tiene mucha historia detrás de su actualidad y su cultura y de la cual los ideólogos pretenden componer contra la ciencia de la historia otra ciencia, la sociología empírica y cuantitativa. Tiende también a estallar este conflicto, porque se anuncia una sociedad que pretende

no tener más historia que la de su técnica (la sociedad caracterizada especialmente por la cibernética y por la automatización, y que recibe nombres muy variados de los cuales no se impone ninguno: sociedad industrial, sociedad de consumo, sociedad de abundancia, sociedad de ocios, sociedad de masas, sociedad técnica, etc.). En estas condiciones, el empirismo y el positivismo reforzados por el empleo de nuevas formas matemáticas creen triunfar.

Cierto es que la coyuntura les es favorable. El pensamiento histórico flaquea, pierde terreno. Los que debían representarlo y profundizarlo, los marxistas, se extravían en estériles controversias filosóficas (entre el materialismo "proletario" y socialista, y el idealismo "burgués", cuando no entre la "ciencia proletaria" y la "ciencia burguesa"). Ellos descuidan las verdaderas cuestiones teóricas.

El pensamiento histórico se ha dejado tomar entre la ideología burguesa y el idealismo staliniano (o sus secuelas). Unos quieren liquidar la historia o la dejan liquidar. Otros la reescriben de manera propagandística, lo que ha contribuido mucho a una crisis de la objetividad histórica. Si es exacto que estamos aún en la era de las "concepciones del mundo", y que los Weltanschauungen filosóficos no han sido superados (aun cuando Marx proponía la superación de la filosofía clásica realizándola, en y por la praxis revolucionaria) ¿por qué no una concepción estructuralista del mundo?

La ocasión es tanto más favorable cuanto que el pensamiento estructuralista se muestra bastante flexible como para encarar la superación de la antinomia entre lo estático y lo dinámico. Y esto, inspirándose más o menos fielmente en el

marxismo. Es lo que intenta Gilles Granger cuando distingue muchas formas de equilibrio y elabora la noción de crecimiento equilibrado o de equilibrio de acumulación.[29]

La concepción del mundo estructuralista se definiría:

a) Por la reducción estructural o semántica. El ser humano consiste esencialmente en un intelecto (analítico). El hombre es ante todo un creador de formas y de significaciones. El resto, el "contenido", es un residuo irracional que no se manifiesta más que en los pozos y lagunas entre las formas, los sistemas, las estructuras; b) Este intelecto tiene una función esencialmente clasificadora y combinatoria. Descompone los conjuntos en elementos y los reconstruye. Se mantiene sobre las invariances que alcanza y constituye. La capacidad de combinar arreglos y permutas determina simultáneamente el intelecto y lo inteligible, cl instrumento y el objeto.

¿Qué pone entre paréntesis esta reducción? Mucho. La complejidad concreta de la praxis, la del hombre y la del mundo. La dialéctica. Lo trágico. La emoción y la pasión. Lo individual, seguramente, y acaso una gran parte de lo social. La historia, en una palabra. Todo esto ocurre en lo residual, que debe disminuirse ante la tecnicidad mundializada y desaparecer.

La fuente y el prototipo de la inteligibilidad no se sitúan ni en la conciencia individual (tesis cartesiana clásica, prolongada en la filosofía existencial de J. P. Sartre), ni en "el ser" (tesis metafísica clásica, a la vez prolongada v transformada por Heidegger), ni en la praxis (proposición marxista).

---

[29] Cf. Méthodologie économique, I, 1, 4.

Esta fuente y este prototipo se sitúan en el lenguaje. La operación fundamental del intelecto estructuralista es la dicotomía. Separa, divide, clasifica (en géneros y especies), determina diferencias formales, paradigmas, conjunciones y disjunciones, oposiciones binarias, cuestiones a las cuales responde por "sí" o bien por "no". Ya Leibniz, retomando por su cuenta la ars combinatoria de Lulio, afirmaba que el mundo entero (los números y los seres) surgió desde que el cero y la unidad se oponen y se combinan.

Es preciso reconocer que esta concepción ha recibido poderosos refuerzos. Enumeremos: las máquinas de calcular y de traducir, construidas efectivamente sobre el sistema binario, la lingüística estructural, los desarrollos de la lógica pura y aplicada con la teoría de los juegos, la teoría de la decisión, la búsqueda operacional, la teoría de la información. La definición del intelecto por la separación, la diferencia v la dicotomía, trata de ser funcional y operacional. Lo es, y corresponde sin duda alguna a la actividad fundamental del pensamiento técnico. Ella configura entonces un operacionalismo: una doctrina de la eficacia, una praxeología.

Permite representarse la actividad nerviosa v cerebral como actividad de distinción, de elección, de oposición (especialmente, la de la forma y el fondo), y en consecuencia, volver a unir las búsquedas fisiológicas y psicológicas, en especial, la de los teóricos de la Gestalt.

Por otra parte, nosotros sabemos demasiado bien que la metafísica del devenir (hegeliana o marxista, o más bien seudomarxista) ha terminado por olvidar que ese devenir constituye, antes de disolverlos o de quebrarlos, "seres", por

consiguiente coherencias, estabilidades provisorias. equilibrios precarios, en una palabra, estructuras.

Esta silla, con seguridad, no tiene la eternidad por delante. Usada, quebrada, quemada, desaparecerá. El devenir la llevará, la lleva ya. Esperando desaparecer, tiene cuatro pies, un respaldo, una superficie que permite sentarse: una estructura, una función. No puede soportar ciertas modificaciones sin cesar de ser silla, sin perder su estructura y su función. Objeto estable, tiene un nombre y un concepto; corresponde a un signo que significa su concepto. Carece del discurso v de la lógica por lo mismo que permanece silla. Nadie puede decir a la vez que ella es y que no es silla hasta el instante desdichado en que deja de ser silla y no obstante permanece en el objeto deteriorado algo de su forma. Esto puede decirse de todo objeto, de todo dispositivo técnico, y aun de la Tierra, y aun del Sol y del sistema solar, y aun de cada astro errante en el espacio hasta que el devenir cósmico lo destruya.

La restitución en el devenir cósmico y humano de esas consideraciones estabilidad, equilibrio, coherencia ¿habrá de acompañarse de una depreciación o de una eliminación de ese devenir? La consideración de esas estabilidades, de las "cosas", ¿sería necesariamente un síntoma de "reificación"? ¿Debemos quedarnos en un evolucionismo más o menos complicado por la introducción del pensamiento dialéctico: contradicciones, saltos, cambios de cantidad en cualidad? Tal es por el momento nuestro interrogante.

Paradojas. El lenguaje, el Logos, el discurso devienen prototipo de inteligibilidad y "lugares privilegiados de la re-

flexión filosófica"[30] en el momento en que, en la práctica social, alrededor de nosotros, el lenguaje se disuelve, se deteriora, se desplaza en provecho de la imagen. Se fetichiza el lenguaje al mismo tiempo que es amenazado. La comunicación y la reflexión sobre las comunicaciones se ponen de moda en el momento en que cada individuo consciente se lamenta de la ausencia de comunicación verdadera, de la soledad, de la avalancha de los "seudo acontecimientos".[31]

Reuniendo en una síntesis o más bien en un sincretismo las tesis funcionalista y operacionalista, la nueva filosofía de la estructura se propone, conscientemente o no, como concepción del mundo de los tecnócratas. Propone, conscientemente o no, su candidatura a ese disputado puesto. Designa un amplio dominio, acaso ilimitado, de manipulaciones de los hombres, del lenguaje, de los objetos. Quiere construirnos "un mundo" o más bien un simulacro de mundo. Esto es, poco más o menos, lo que representan, con relación a las ciudades históricas como a las ciudades posibles los "grandes conjuntos", esos simulacros, productos actuales de la tecnocracia. Esta filosofía está unida a un riesgo, el de una cibernetización del hombre social, orientado desde adentro v controlado desde afuera por máquinas a partir de lo que tiene de más esencial: el lenguaje. El hombre así tratado, ¿será otra cosa que un simulacro de humanidad?

La tecnocracia, hoy, tiene necesidad de una ideología que la justifique y permita la integración ala sociedad que ella

---

30 "Temps modernes", junio 1963, p. 2279, Perspectivas sobre el lenguaje, por A. de Waelhens.

31 Cfr., L'image, por J. Boorstin, trad. franc. Julliard, 1963, págs. 25y SS.

quiere constituir. Ahora, la mundialización de la técnica y de la concepción tecnocrática presupone una reducción y aun una liquidación de lo histórico (considerado como peso muerto, residuo, más incómodo que pintoresco).

Con el reinado de la pura tecnicidad y de los tecnócratas, con la cibernetización de la sociedad, no tendríamos más porvenir en el sentido histórico, más temporalidad en el sentido habitual. Entraríamos en una especie de eterno presente, probablemente muy monótono y muy hastiante, el de las máquinas, de las combinaciones, ordenamientos y permutas de elementos dados. No habría otros acontecimientos que las introducciones de las técnicas nuevas (que podrían por otra parte tener grandes exigencias). A menos que la destrucción y la autodestrucción no pongan un día fin a este "mundo".

Por el contrario, el pensamiento histórico afirma que los contenidos tienen tanta o más importancia e interés que las formas. Sostiene que formas y estructuras se hacen v deshacen, se disuelven o resplandecen. Pone en el mismo plano, en el tiempo, la formación de las estructuras (estructuración) y su desaparición (desestructuración). Muestra, en el seno de la estructuración, la disolución que se inicia o el inevitable estallido. Para ella, el pasado histórico no se reduce ni a un peso muerto ni a una superfluidad pintoresca. En el seno de la mundialidad técnica, se manifiestan y se manifestaron diferencias, debidas a la historia de las sociedades, de los grupos, de las clases, de los pueblos • naciones. La historia continúa. Lo irracional aparente reclama su integración, no a una filosofía o a formas que lo rechacen, sino a una concepción del

hombre total. A falta de eso, se rebela. La teoría de la alienación denuncia los fetichismos, las escisiones, las mutilaciones del ser humano total. En particular, denuncia la alienación técnica; tecnológica, tecnocrática, recientemente promovida al rango de gran alienación humana.

Alguien tuvo el mérito de plantear el problema: Claude Lévi-Strauss. En su Introduction a l'oeuvre de Mauss,[32] escribía: "Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos, en el primer rango de los cuales se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos esos sistemas tratan de expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social, y más aún las relaciones que esos dos tipos de realidad mantienen entre ellos y que los sistemas simbólicos mantienen unos con otros. Que jamás .puedan ellos conseguirlo de manera integralmente satisfactoria y sobre todo equivalente, resulta en primer lugar de las condiciones de funcionamiento propios de cada sistema: permanecen siempre inconmensurables; y luego de lo que la historia introduce en esos sistemas de elementos alógenos. . ."

De ese modo, lo histórico no es tomado en consideración más que como perturbación de los sistemas existentes, irracionalidad que se cuela entre ellos o que determina los deslizamientos de una sociedad hacia otra. Tesis perfectamente clara. Para Claude Lévi-Strauss, no es preciso buscar primero una teoría sociológica de los simbolismos, sino un

[32] Sociologie ei anthropologie, 211 edic., 1960, Intr., p. XIX.

origen simbólico de la sociedad y de la cultura. Esto no es menos claro.[33]

Por desdicha, el mismo autor embrolla a voluntad la discusión desde que pretende ir más lejos. Invita a la controversia y se elige un interlocutor valedero: J. P. Sartre. De esa elección incriminamos la carencia del marxismo. Tanto más que la discusión se establece sobre el campo del pensamiento marxista: "Aunque nuestra reflexión sobre uno y otro tenga su punto de partida en Marx, me parece que la orientación marxista conduce a un camino diferente . . .".[34]

La cuestión puesta en el centro del debate es ésta: la relación entre la razón analítica (digamos más bien con Hegel y Marx: el entendimiento o intelecto) y la razón dialéctica.

Claude Lévi-Strauss elige mal o demasiado bien su adversario. Acaso, ¿no es el propio Sartre quien está en demanda de la historia y lo histórico, que busca encontrar a partir de sus conceptos cartesianos (individualistas, subjetivos) de la conciencia, del sujeto y del objeto, del para-sí y del en-sí, de lo activo y de lo inerte? Hasta aquí, logra muy difícilmente salir de la esfera limitada de las relaciones interindividuales y de los pequeños grupos. Lo que subraya muy bien Claude Lévi-Strauss y que explica la acogida favorable hecha al libro de Sartre por los psicólogos v psicosociólogos. ¿Pero dónde está, hasta aquí al menos, la historia? La investigación parte mal; se hace fuerte en Marx con títulos dudosos, puesto que Sartre confunde con el auténtico pensamiento marxista el marxismo oficial, filosofía sistemática, dogmática,

---

[33] Ibíd., p. XXII.

[34] La pensée sauvage, cap. X: "Histoire et dialectique", p. 325.

esclerosada. Se da como filosóficamente constituyente y constituida la razón dialéctica, en lugar de mostrar. su nacimiento a través de la historia, las luchas, las alienaciones. Este autor, obsedido por la historia que le falta y que él omite, definía ya en sus Réflexions sur la question juive el antisemitismo y el antisemita, el judío y el judaísmo, sin referencia a la historia. Mostraba al antisemita seleccionándose y haciéndose tal, adoptando una pasión y una concepción del mundo, fijándose y concretándose en una totalidad sincrética, en un maniqueísmo en donde el judío asumía el papel satánico. Mostraba al judío convirtiéndose tal bajo las miradas de los antisemitas.

Sobre este punto, Roland Barthes expresa claramente la situación: "Es evidente que la principal resistencia al estructuralismo sea hoy de origen marxista y que sea alrededor de la noción de historia en donde se empeña".[35]

En el curso de una controversia así entablada, el contenido del debate la noción de historia y de la historicidad arriesga esfumarse: "El problema planteado por la Critique de la raison dialectique escribe Lévi-Strauss puede ser reducido a esto: den qué condiciones el mito de la Revolución francesa es posible? Y nosotros estamos prontos a admitir que, para que el hombre contemporáneo pueda plenamente jugar el papel de agente histórico, debe creer en ese mito. . .".[36] ¿La historia tendría su origen en los mitos, como la sociedad en los símbolos?

[35] "Lettres nouvelles", art. cit., p. 72.
[36] La pensée sauvage, p. 336.

Cuando Lévi-Strauss aborda la cuestión teórica, la encara únicamente en función de la metodología. Critica agudamente a los filósofos (sin ocuparse de los historiadores), a los ojos de los cuales la diacronía y el devenir temporal gozarían de un privilegio especial, como si fundaran un tipo de inteligibilidad a la vez superior y más específicamente humano que la sincronía. Los acusa de tener la impresión de penetrar por fulguración en las "interioridades" históricas reales para ellas mismas, exteriores unas a las otras y con relación a nosotros. Esos filósofos creerían ilusoriamente reunir fuera de nosotros el ser mismo del cambio. Habría mucho que decir, prosigue el autor, sobre esta "pretendida actividad totalizadora del yo, en donde vemos una ilusión mantenida por las exigencias de la vida social". Así, los filósofos de la historia y los filósofos a secas (pero ¿de qué se trata? Esos textos convienen muy bien a Marx, que ciertamente creía, desde los Manuscritos de 1844 hasta El Capital, alcanzar el ser del cambio) se abusan.

En cuanto al historiador profesional, corta, recorta y efectúa pequeños ensambles y recompone. Codifica y decodifica. No se exime del intelecto combinatorio. De buen o mal grado, piensa estructuralmente; pero persigue su sueno, su utopía, su mito: la historia total. Ahora bien. una historia verdaderamente total sería tan vaga y tan general que confundiría con el contenido, telón de fondo, las figuras discontinuas que todo pensamiento hace surgir: “Una historia verdaderamente total se neutralizaría ella misma; su producto sería igual a cero”.[37]

[37] La pensée sauuage, p. 341.

Desde luego, la discusión con J. F. Sartre se hace requisitoria contra el historiador y la historia. "Basta reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto distinto . . .[38] La historia no es entonces más que un método, y aun un seudométodo, puesto que todo camino de la inteligencia es en su fondo estructuralista. Forma sin contenido y sin objeto, seudoforma, se disuelve. Claude Lévi-Strauss puede, pues, ironizar: "Todo es historia; lo que fue dicho ayer es historia; lo que ha sido dicho hace un minuto es historia . . ."[39]

Concedamos por un instante a Lévi-Strauss que las sociedades estudiadas por la etnografía comprenden cierto número de sistemas. Es preciso aún interrogarse sobre la relación entre esas sistematizaciones parciales y la estabilidad, es decir, la estagnación de esas sociedades. Todavía sería preciso buscar la importancia exacta de lo que hay entre esos sistemas, alrededor de ellos, bajo ellos, más allá de ellos. Las obras de Morgan y aun de Engels han envejecido muy poco. Por lo tanto una observación de Engels citando a Morgan parece todavía pertinente "La familia dice Morgan es el elemento activo . . . Por el contrario, los sistemas de parentesco son pasivos; no es sino en largos intervalos que ellos registran los progresos que la familia ha hecho en el curso del tiempo, r ellos no .sufren una transformación radical más que cuando la familia se ha transformado radicalmente. Marx

[38] Ibid., p. 347.
[39] Anthropologie strueturale, p. 27.

añade: lo mismo puede decirse de los sistemas jurídicos, religiosos, filosóficos..."[40]

Consideremos mientras tanto el mundo moderno. Un doble proceso lo atraviesa: complejización (cada vez más objetos, actividades y situaciones) y homogeneización (desaparición de las antiguas culturas y de los antiguos "géneros de vida" tan diversos, identidad de las técnicas en los países desarrollados, los mismos automóviles en autopistas semejantes, los mismos aviones en los mismos aeródromos, masculinización de las mujeres y feminización de los hombres, infantilismo de los adultos y precocidad de los jóvenes, etc.). Asimismo, en el plano económico, el crecimiento y el desarrollo se acompaña de desigualdades crecientes de desarrollo.

En el curso de este proceso mundial, los antiguos sistemas han estallado o están en curso de estallido, comprendidos incluso los sistemas binarios construidos sobre oposiciones: "masculino-femenino". Se podrían multiplicar las ilustraciones tomadas en todos los sectores: alimentación, vestido, arte, etc. Ejemplos característicos: la ruina del sistema tonal en música, uno de los más perfectos y mejor racionalizados entre los sistemas parciales, con el dodecafonismo, la música serial, la música concreta, la música electrónica la decadencia de los barrios y de las ciudades antiguas, etc. Los antiguos sistemas dejan lugar a dispositivos técnicos, de los cuales sabemos que las máquinas están prontas para controlar el funcionamiento.

---

[40] Cf. F. Engels, Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, ed. Bottigelli, trad. J. Stern, pp. 3435.

Pero examinemos, para precisar, un caso definido, concerniente a la vez a la etnografía y a la sociología: la comunidad de pueblo. Ahí subsisten huellas y sobrevivencias hasta en los países desarrollados. Esta comunidad campesina siempre ha presentado un equilibrio entre sus elementos constitutivos: bosques, landas o sabanas, pasturas, tierras arables, jardines y casan población, edades y sexos, ganados, instrumentos, etc. Los consejos tradicionales de Ancianos o de Notables fueron largo tiempo responsables de este equilibrio, frágil, siempre amenazado.

Se pueden clasificar los regímenes agrarios[41] así como las formas de comunidad en tipos y sistemas, según diversos índices y criterios, teniendo cuenta de las producciones, de las técnicas, de las modalidades de ocupación y de valorización de los suelos.

Recordemos una tipología elaborada en el siglo último por el agrónomo alemán von Schwarz:

a) Wechselsystem, comprendiendo el Feldgrassystem (sistema pastoral puro), el Feldweidesystem y el Feldwaldsystem (utilizando la selva, la sabana, las landas, etc.).

b) Dauersystem, sistema propiamente agrario, con campesinos fijados al suelo, un habitat y villorrios, comprendiendo el Einfeldsystem, cultura cerealera única sobre el conjunto del terruño la Freiekornerwirtschaft, cultura de muchos cereales sin reglas fijas la Geregelte Feldersystem, con amelgamientos regulares.

41 Sobre esta noción, cf. Marc Bloch, Caractéres originaux de L'histoire rurale francaise, especialmente pág. 35.

Esta tipología es todavía ingenuamente evolucionista. No tiene en cuenta ni los elementos técnicos, ni las modalidades de la propiedad, ni la aparición y la generalización del comercio. Puede entonces mejorarse. Ella evidencia una vasta historia que atraviesa las estructuras y los sistemas, desbordándolos, entrañando sin cesar profundas y rápidas (en escala histórica) transformaciones.

La comunidad agraria ha tomado una de sus formas más perfectas en los pueblos indoeuropeos. La división tripartita del terruño en casas (con jardines cercados) tierras arables, pasturas y maderas se hizo habitual de modo estable, clara, observable aún en muchos de nuestros villorrios. ¿Causa o efecto, condición o resultado del uso sistemático, en las representaciones y el cultivo, del número tres, uso puesto en claro por los trabajos de Dumézil sobre los mitos y los dioses indoeuropeos? Los dos, sin duda, pero acaso razón más todavía que efecto y resultado. En cuanto a la forma más racional de la repartición de los cultivos, el amelgamiento trienal (todavía el número tres), se expande poco a poco a partir de la Edad Media, con las invenciones técnicas que mejoran las llanuras del Norte propicias para el cultivo. Los descubrimientos técnicos entrañaban cambios prácticos a los cuales las comunidades organizadas según el amelgamiento trienal resistieron largo tiempo por su fuerte estructura: el cultivo continuado, la desaparición del barbecho (parte del suelo dejado en reposo).

Estos sistemas han impreso huellas en el lenguaje y en las palabras,[42] en particular en el nombre de lugares. Los campesinos de la comunidad pueblerina hablaban de su vida, conferían sentido a las cosas, en función de sus actividades comunitarias. Pero la estructura de las comunidades nunca cesó de disolverse y reconstituirse con nuevos elementos, profundamente transformada (reestructurada). Al menos, en nuestras regiones ...

Los estudios relativos a la estructura y la sincronía conducen alas investigaciones diacrónicas, es decir históricas. Y recíprocamente. La comprensión y la explicación de las estructuras reclaman la historia. Conocimiento y explicación son genéticas, decía un especialista marxista de la historia agraria, Charles Parain, después de un Congreso de la Sociedad de Etnografía Francesa (1950) . El mismo especialista indicaba el carácter demasiado estático de las clasificaciones propuestas por Marc Bloch a partir de las oposiciones "campos-irregulares campos rectangulares alargados", "cercado-campos abiertos", "amelgamiento-bienal amelgamiento trienal". Mostraba, con ejemplos precisos,[43] los pasajes históricos de unas formas a otras.

No es inútil hacer notar que esas estructuras agrarias más o menos "tradicionales", han perecido definitivamente para dejar lugar a nuevas modalidades de explotación del suelo determinadas por las técnicas modernas, comprendida en ésta la búsqueda operacional, en las grandes empresas

---

[42] Cf. Haudricourt y Granai, Linguistique el sociologie, en los "Cahiers Internationaux de Sociologie", vol. XIX, 1955.

[43] Sacados especialmente de Alsacia y de los trabajos de E. Juillard.

agrícolas (capitalistas o socialistas) científicamente conducidas. En el curso de esta transformación la comunidad aldeana desaparece definitivamente. Salvo en los países y regiones llamados "subdesarrollados", ya no tiene más que una existencia folklórica.

El ejemplo citado arriba nos parece lleno de sentido. Marc Bloch tenía en cuenta, acaso exageradamente, las estructuras y sistemas agrarios. Los clasificaba a partir de oposiciones pertinentes y de diferencias estructurales. Llegó hasta considerarlas como expresiones de un estado de espíritu. Según él, la forma de las aldeas y de los campos es el signo visible de realidades sociales profundas,[44] mentalidades colectivas o tipos de civilización. A pesar de este estructuralismo ya formulado, hacía obra de historiador y de gran historiador.

En la actualidad, en que la intención de los estructuralistas hace estallar el conflicto entre lo estructural y lo histórico, su filosofía es clara. Según nuestro parecer, ella procede (como toda filosofía) de una superfetación, de una hipóstasis de la estructura. No obstante sus tesis aparecen, si se las examina, menos claras que lo que parecían al principio. Se las podría quizá clasificar como sigue:

a) Entramos en un período nuevo, el de las estructuras racional y científicamente establecidas. Antes de ahora, y hasta aquí, hubo historia. La historia nos conduce al umbral de un período no histórico, en el sentido admitido de este término. Las estructuras serán o son ya exigidas por las técnicas, por los dispositivos y redes de circulación, de comuni-

[44] Marc Bloch, op. cit., págs. 58, 60, 61.

cación, de información, por las necesidades de la administración, del gobierno y del Estado. Desde entonces la historia (como realidad y como ciencia de esta realidad) desaparece o se transforma radicalmente. En el sentido habitual, no es más que un residuo. Quienes se aferran a ella. son "pasatistas", incapaces de comprender los datos del mundo moderno. Es la ideología pura y propiamente tecnocrática.

b) Ha habido siempre estructuras y sistemas, es decir, cohesiones, equilibrios. Estos sistemas han sido modificados, pero solamente al nivel de la totalidad. Después de las resistencias al cambio v de retornos al equilibrio, han oscilado, escurrido o desaparecido. Otros sistemas han tomado el lugar de los precedentes. La historia (como realidad y como ciencia) no sería entonces más que el cementerio, y el museo, de las estructuras muertas.

Variante: la historia no es más que un puente, una ruta jalonada por el conocimiento, entre las sociedades no históricas del pasado y la sociedad no histórica del futuro.

c) Hay una relación dialéctica "estructura-acontecimiento" subyacente en la historia, que da la llave y permite reconstituir una historia verdadera, la de las estructuras. El tiempo, sin ser esencial, no es accidental.[45]

Las modificaciones en los sistemas pueden provenir de sus componentes, de sus elementos, y de las interacciones entre esos elementos y el todo.

---

[45] Cf. G. Granger, "Cahiers de 1'I. S. E. A.", serie M, n⁰ 6, "Evénement et structure dans les sciences de l'homme".

En todos los casos, la historia se esfuma singularmente, si es que no desaparece. Cae en el rango de ciencia secundaria, cuando no en el rango de seudoconocimiento.

Si, para profundizar el debate, examinamos en sí mismo el concepto de estructura, podemos recordar que tres acepciones principales emergen de la confusión:

a) La estructura es lo inteligible (considerado hoy más bien como matemática que como orgánica y esto por las recientes matemáticas del orden y de la cualidad). Este inteligible es inmanente a lo real: su esencia.

Tal es la acepción más clara v más neta del término, a la cual se hace referencia implícita o no, para aceptarla o para rechazarla.

Contra ciertos nombres vecinos del término "estructura", podría retomar la acusación de ontologismo y de aristotelismo lanzada por G. Granger contra Georges Gurvitch.[46] Es verdad que los más sutiles entre los estructuralistas se defienden afirmando que ellos construyen simulacros, y no objetos. . .

b) La estructura es el modelo construido extrayendo elementos en un real en sí demasiado complejo. De ahí deriva una metodología especial, poco formulada aún, del modelo. (Hay siempre muchos modelos posibles, y cada uno de ellos permite apreciar la distancia entre él y lo real, entre él y los otros modelos ...)

Es la acepción preferida por Claude Lévi-Strauss, en particular en su Anthropologie structurale. No sin confusión, al menos para el lector, con el primer sentido del término,

---

[46] Art, citado, págs. 168174.

baja cubierta del concepto de sistema, a la vez esencia y modelo, inteligibilidad y realidad funcional.

c) La estructura, parcial o global, consiste en un equilibrio precario entre las jerarquías múltiples y móviles, equilibrio que se rehace sin cesar por un renovado esfuerzo en el seno de un fenómeno social total subyacente, del cual la estructura no representa más que una expresión inadecuada. Tal es la definición de Georges Gurvitch.[47]

La primera acepción tiende a la pura y simple liquidación de la historia. La segunda permanece ambigua: aceptable por el historiador como por el sociólogo, tanto que el concepto de modelo queda flexible. Inaceptable desde que el concepto se endurece y vuelve hacia la estructura como esencia.

La tercera acepción restituye el pensamiento y el movimiento dialécticos. Permite mirar la historia como proceso de perpetuas estructuraciones y desestructuraciones. Desde entonces, nada más dialéctico que la estructura, tanto más cuanto es siempre un "intermediario" entre "actos y obras colectivas", "así como entre la manera de ser de una unidad colectiva real y su manera de verse y de representarse" [48]De todo esto resulta una definición prometeica de la realidad y de la actividad históricas. Coinciden "con ese sector de la realidad social en que los hombres tomados colectivamente e individualmente entrevén la posibilidad de la transformación

---

[47] Cf G. Gurvitch, Vocation actuelle de la sociologie, 31 edic., vol. I, p. 445.

[48] Ibid., págs. 411412.

o de la ruptura de las estructuras sociales acto seguido de la acción humana concentrada...”.[49]

Con todo, subsiste una dificultad. ¿De dónde nacen, de dónde surgen como tales las totalidades (fenómenos sociales totales) que se disputan el sociólogo y el historiador, en sus relaciones de tensión y de complementaridad? Las nuevas totalidades entrañan ala vez la desaparición de las antiguas estructuras y la formación a escala de la sociedad global de estructuras nuevas. ¿De dónde provienen? ¿De una actividad infraestructural, a-estructural o superestructural? ¿Cómo una pura efervescencia espontánea se integra en una totalidad nueva?

El plan de una sociología discomtinuista y tipológica, distinta y complementaria de una historia continuista y "singularista" (acentuando la singularidad de las coyunturas así como la continuidad de los pasajes de una estructura a otra) no:

suprime el irritante problema de la totalidad, de su irrupción, de su afirmación. ¿De dónde provienen las modalidades específicas de las transiciones de una totalidad a otra totalidad, transiciones sobre las cuales insiste el historiador, que acentúa y que constituyen su dominio? ¿Cómo se franquea el trayecto entre la totalidad virtual, totalidad cumplida, totalidad agonizante? Si el contenido v lo discontinuo, lo global y lo plural, lo histórico y lo sociológico no son más que puestas en perspectiva igualmente válidas, la dificultad se esfuma. Si el concepto de totalidad designa alguna cosa real

[49] Cf. G. Gurvitch, Sociologie et dialectique, 1962, p. 224.

(de cualquier naturaleza que sea ese real), la dificultad se agrava.

Consultemos a Marx. No las obras de juventud, llamadas filosóficas, sino El Capital. Una nueva lectura, con ojos nuevos, de esta obra magistral del siglo XIX, ¿no aportaría elementos de respuesta a nuestros interrogantes del siglo XX?

Primera observación. En El Capital reconocemos las tres acepciones precedentemente mencionadas de la estructura. Marx descubre la esencia, la inteligibilidad interna del capitalismo, a saber, la plusvalía. Para arribar allí, reduce la sociedad capitalista a la polarización: "burguesía-proletariado", y analiza las relaciones sociales de producción, relaciones fundamentales. Marx sabe perfectamente que la sociedad capitalista es mucho más compleja y comporta numerosos grupos. Aquellos que le reprochan haberlos descuidado no han leído más que la primera parte de El Capital. Habiendo determinado el origen común de las rentas de esos grupos, las reintegra en el modelo así construido. Inacabado, El Capital se detiene sobre la exposición de conjunto de la sociedad capitalista, en la cual aparecen las diversas categorías de la producción y de la población agrícolas (propietarios de tierras, colonos, obreros agrícolas) con la renta territorial y los problemas que se le vinculan, los empresarios capitalistas con su beneficio, los prestamistas con sus dividendos, los comerciantes y el aparato de distribución con sus rentas propias, etc.

Marx, por consiguiente, ha construido un modelo, que confronta sin cesar la realidad dada para comprenderla. Por

otra parte, la sociedad capitalista (concurrencial) dispone de una autorregulación interna y de una coherencia caracterizada especialmente por la tendencia a la formación de una tasa de provecho media. Sin esta autorregulación que escapa a las conciencias como a las voluntades de los capitalistas individuales, no podría funcionar. Se caería en pedazos. Estaría conforme a la representación que tienen de su sociedad y de ellos mismos los capitalistas: libre iniciativa, libre empresa, atomismo social. Un grado mayor de coherencia aparece en la teoría de la reproducción extendida y en la de las crisis (puesto que las crisis cíclicas, hiriendo al capitalismo, lo hurgan de excedentes de stocks, máquinas hombres y permiten así la animación económica).

En su complejidad, la realidad social y política aparece corno una jerarquía de grupos, de funciones, de formas, yendo de la familia al Estado, a través de la división social y técnica del trabajo, las ciudades, sindicatos obreros, las clases. La acción estatal, las ideologías y las obras culturales expresan y tienden a consolidar esta jerarquía. a mantener el equilibrio. La autoregulación interna de la sociedad capitalista concurrencia) está amenazada desde adentro, a la vez por la tendencia a la baja de la tasa de provecho medio y por una doble acción: la del proletariado, la de los monopolios (que resultan de la tendencia a la concentración y a la centralización de los capitales). El capitalismo concurrencia) no puede dejar de desaparecer.

La última acepción de la estructura, la que concibe la desestructuración en el seno mismo de la estructuración, domina y envuelve a las otras en El Capital. Las subordina al

movimiento dialéctico y a la historia, la de la formación del desarrollo, de la declinación de la sociedad burguesa.

Tomemos mientras tanto el capítulo primero. Busquemos con Marx cómo y por qué dos productos de la actividad humana, cualitativamente diferentes, pueden devenir de las mercancías, es decir, pueden considerarse como equivalentes canjeables. ¿En cuáles condiciones se puede decir: "x mercancía A = y mercancía B"?

"El misterio de toda forma de valor yace en esta forma simple . . . La primera mercancía juega un rol activo, la segunda un rol pasivo. El valor de la primera está expuesto como valor relativo, la segunda mercancía funciona como equivalente. La forma relativa y la forma equivalente son dos aspectos correlativos, inseparables, pero al mismo tiempo extremos opuestos, exclusivos uno del otro, es decir, de la misma expresión del valor. . ."[50]

¿No es esto un análisis estructural? Este se establece al nivel de la forma, de la lógica, de un sistema de equivalencias. En la conexión de A con B, los términos en presencia se oponen y consisten en esta oposición. Parecen no tener otra sustancia. Se definen por esta oposición que parece perfectamente transparente. El análisis estructural muestra así oposiciones constitutivas, polaridades, complementaridades.

La transparencia se revela pronto ilusoria: apariencia y aparecer de una opacidad. En efecto, el cambio presupone la división del trabajo. Desde que hay cambio, el trabajo creador y productivo entra en contradicción con él mismo. Es simultáneamente trabajo individual y trabajo social, trabajo

---

[50] Capital, 1, III, trad. Roy, t. I, p. 63.

parcelario y trabajo global, trabajo concreto y trabajo abstracto, trabajo simple y trabajo complejo. Así la reciprocidad de los términos primeramente planteados en sus oposiciones, no basta. Remite a un nivel más profundo, la contradicción del trabajo con él mismo, "según que se le relacione al valor de uso de la mercancía como a su producto, o al valor de esta mercancía corno a su pura expresión objetiva".[51] En y por el intercambio, las relaciones entre los seres humanos se hacen relaciones entre las cosas, relaciones opacas por cuanto están objetivadas; los productos humanos convertidos en cosas ganan poder sobre los seres, comprendido en esto el poder de cambiarlos por cosas.

Las relaciones dialécticas se aclaran y se desarrollan al nivel de la división del trabajo. Permiten exponer (es decir, comprender y explicar) cómo aparece y se afirma la estructura de la mercancía con el sistema de equivalencia que implica. La totalidad del sistema de cambios, con sus determinaciones, papel del dinero, fetichismo del dinero y de la mercancía, alienación del trabajo y del trabajador, reificación de las relaciones humanas está planteada virtualmente desde los principios del cambio. El cambio debe generalizarse, y esto es lo que constituye el capitalismo. Debe también ir más allá, por cuanto el hombre social va más allá de la división del trabajo, el mercado, la mercancía, el dinero y su poder.

Encontramos dos niveles de análisis: el análisis estructural y el análisis dialéctico. Este último, el de las contradicciones en el seno de la actividad humana productora y creadora

---

[51] lbid., p. 61.

(praxis), es fundamental, generadora del devenir, constitutiva y destructora de las estructuras.

¿Marx no indica, si se lo sabe entender, una dirección fecunda, sobre la cual podrían reunirse, en niveles diferentes de análisis y de exposición, las consideraciones de estructura formal y las del devenir dialéctico?

Para él, la contradicción dialéctica es fundamental, más profunda que las tensiones, complementariedades, oposiciones, formas y estructuras. La estructuración resulta del desarrollo de las contradicciones iniciales y de su unidad. Libera la esencia. No es más que un momento del desarrollo, así como el equilibrio y la coherencia. La historia aparece así como fundamento de las estructuras. El devenir histórico constituye la estabilidad, relativa, provisoria, siempre amenazada, de los seres que hace surgir.

Nosotros vamos a proponer para esta tesis un nombre: el de historismo estructural.[52]

Volvamos junto al pensamiento histórico. Este atraviesa incontestablemente dificultades que tienen un origen y un sentido profundo.

No sólo hay una crisis de la objetividad histórica, sino la conciencia histórica, que fue tan vivaz en un país cargado de historia como Francia, parece entrar en la sombra. El americanismo, importado de una sociedad diferente pero técnicamente más desarrollada, la asedia. Ideológicamente, lo que viene de América sin exceptuar cierta concepción de las

---

52 El "estructuralismo genérico" de L. Goldmann corresponde mal a esta definición. No trata más que sobre estructuras mentales, "concepciones del mundo". Abusa del concepto de totalidad tomada en sí. Corre el riesgo de no ser ni genético ni estructural.

ciencias sociales y del hombre lleva la marca de una ausencia de historia y de conciencia histórica. La civilización de los gadgets, del jukebox, de la imagen, no tiene necesidad de la historia más que para la anécdota y el pintoresquismo turístico. Amenaza efectivamente con relegar lo histórico en el folklore.

En cuanto a los historiadores, es delicado intervenir en su dominio, darles lecciones de método y de doctrina. Que sea no obstante permitido observar cuántos permanecen atrapados en discusiones teóricas que tuvieron su razón y su fecundidad, pero que se prolongan demasiado, sobre lo acontecimiental y lo institucional.

¿Cómo salir de allí? El pensamiento marxista, que sale, y no sin trabajo, de una crisis profunda, propone una vía que no ha sido tomada con la intrepidez indispensable: dialectización de la historia, estudio histórico de la praxis y de sus contradicciones, incluyendo aquí evidentemente las luchas de clases, los conflictos de los pueblos y de las naciones. Se puede concebir la integración a la historia de búsquedas metódicas sobre las necesidades, sobre las satisfacciones e insatisfacciones humanas, sobre la sensibilidad y las emociones. sobre las obras como sobre la cotidianidad. Así se reabriría la perspectiva de una historia total del hombre que sería también la historia del hombre total. Ya no se intentaría la renovación de la historia en nombre de una filosofía de la historia ni de cualquier otra filosofía, sino en nombre de la sociología, de la tecnología, de la economía política, sin omitir algunos conceptos venidos de la filosofía y destacados de ella (praxis, apropiación, alienación, totalidad, crítica radical

de lo existente). El historiador vería así al movimiento dialéctico constituir seres, luego desmentirlos y destruirlos.

Para terminar, después de estas breves indicaciones, digamos que la cibernetización de la sociedad es posible, pero de ningún modo inevitable y necesaria. Depende de las opciones, de las fuerzas sociales, de las negaciones que pueden desviarla, contornearla, utilizarla, en una palabra, superarla.

En cuanto al fin de la historia (Marx escribía: de la prehistoria, ciega y sangrante, de la humanidad), seamos prudentes y vigilantes. La historia continúa, en Moscú, en Pekín, en Washington, en el "Tercer Mundo". Y acaso aún en París...

DE LA LITERATURA Y DEL ARTE MODERNOS CONSIDERADOS COMO PROCESOS DE DESTRUCCIÓN Y DE AUTODESTRUCCIÓN DEL ARTE[53]

Señoras y Señores:

Parece que no tengo mucho tiempo. Esto me va a obligar a condensar el vitriolo que tengo la intención de proyectar aquí y hacerlo más corrosivo. Largo tiempo me he preguntado si vendría a este coloquio organizado por mi amigo Goldmann. He dudado. Es que no pienso que esta exposición y la discusión que podrá seguir sean de una naturaleza tal como para eliminar los malentendidos o suprimir los desacuerdos.

---

53 Texto presentado en el coloquio "Literatura y Sociedad", Bruselas,. 1967.

Hay pensadores de la positividad v pensadores de la negatividad. Los pensadores de la positividad son numerosos; son hombres que tienen el gusto de la investigación empírica, de la comprobación v de la averiguación. Son gentes ávidas de construir, de crear. En un nivel elevado, podría decir que entre los pensadores de la positividad, está mi amigo Lucien Goldmann, y mi amigo Roland Barthes. Estas son personas que gustan tener algo sólido en sus manos, algo estructural.

Hay otros pensadores que se quedan en la ambigüedad. Entre éstos yo incluiría a Sartre, que en toda su filosofía fluctúa entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia y el ser. Estarían también acaso George Lukács y acaso Georges Gurvitch.

Enfrente, están los pensadores de la negatividad, que llevan hasta el fin la línea prometeana, fáustica y mefistofélica. decir verdad, hay pocos, y creo incluso que no hay más que uno verdaderamente" muy conocido, que es Heidegger.

¡Atención! Pensadores de la negatividad, esto no quiere decir que estén solamente ávidos de crítica y de destrucción es la interpretación malévola aunque otros serían valientemente constructivos. Esto no quiere decir solamente que insisten sobre las desestructuraciones aunque otros serían más capaces de concebir la aparición de nuevas estructuras. No. No es esto. Lo importante es concebir lo negativo en el corazón de la creación, de la estructuración. Es concebir el devenir que carcome la existencia, la consagra a lo efímero v crea así lo nuevo, de tal manera que lo negativo es en verdad creador, "positivo".

Entre los pensadores de la negatividad, está acaso Hegel, pero con una contradicción violenta entre su sentido de lo negativo y su gusto de lo positivo. En Marx, ¿qué es el dinero y la mercancía? Formas, formas abstractas pero que se transforman en sustancialidades, en cosas pujantes; son abstracciones pujantes, el dinero, la mercancía . . . que han arruinado el mundo humano, que han destruido todo lo que había de grande y de bello en él: el arte, los estilos, las corduras, todo lo que nació antes de la burguesía y del capitalismo.

No se trata solamente de la estructura de una sociedad, sino de una pujanza destructora extraordinaria. En El Capital, de Marx, se asiste a la ruina de los artesanos, de los campesinos, por la mercancía y el dinero literalmente desencadenados en el capitalismo. y por la acumulación capitalista. La burguesía no orea esas condiciones, dice Marx; las utiliza. Su reverso, su contra parte negativa, es el proletariado y la proletarización que lo anuncia, que lo precede, que lo funda, aunque evidentemente el proletariado no se hace clase para sí, y clase obrante, más que después de la burguesía. En Marx hay pues una doble aprehensión de la totalidad: la totalidad se aprehende por la constatación y por la contestación. En la constatación, Marx descubre la forma de la mercancía, desplegada hasta devenir sustancialidad, la potencia réifiante de este mundo; descubre asimismo las autoregulaciones de la sociedad capitalista que le impiden caer a pedazos, convertirse en una polvareda de iniciativas privadas. Esta autoregulación, la tendencia a la formación de la tasa de beneficio medio, esta es la constatación. Está también la contestación, la crítica radical, la perspectiva revolu-

cionaria en el devenir histórico, la acción, primero espontánea y enseguida organizada, de la clase obrera.

Por consiguiente, Marx es un pensador de la negatividad. ¿Pero el arte y la literatura? Ahora llegamos a eso.

Hubo grandes épocas del arte y de la literatura. Esas grandes épocas tienen numerosos rasgos, numerosos caracteres. Uno de entre ellos me parece siempre omitido en esas grandes épocas del arte y la literatura. ¿Es que no habría una especie de fiesta fúnebre en honor de un pasado abolido, en honor de una época que acabó? Gran fiesta que procede, como todas las fiestas fúnebres, a la liquidación de ese pasado, no sin ceder a la nostalgia, y que, además, comporta una cierta inadaptación al cambio y una problemática respecto de ese cambio. ¿La tragedia griega? Pero eso fue una fiesta fúnebre en honor de las costumbres patriarcales o matriarcales, en honor de los dioses agonizantes, en honor de la ciudad amenazada, luego perdida. En los siglos XVI y XVII, ¿no fue acaso el arte una fiesta en honor de la época de las relaciones directas de persona a persona? Estas relaciones violentas pero transparentes, las de la sociedad medieval, ¿no podemos hallarlas en Cervantes y en Shakespeare? ¿El clasicismo francés? ¿Es que no fue acaso una fiesta fúnebre en honor de todo lo que hubo antes del Estado y el poder absoluto? ¿En honor del tiempo en que los dioses estaban impedidos de hablar, Dios o los dioses? Y el romanticismo, ¿no ha sido la fiesta de la nostalgia, del hombre noble y de todo lo que hubo antes de la burguesía y el capitalismo? ¿Es que no hubo también en la poesía romántica un gran himno en

honor de la belleza agonizante? Sabemos que Rimbaud registró la muerte de la Beldad antigua.

No hubo solamente esto en el arte, no sólo tuvo su costado negativo. Contuvo mucho de positivo. En el arte, lo actual se expresa y se significa, luego hay también proposiciones de porvenir, proyectos. La parte negativa, compleja en sí misma, hecha de nostalgia, de miradas hacia atrás y de grandes fiestas, ¿no fue no obstante un elemento importante de todo arte y de toda literatura? Recordaría brevemente la teoría hegeliana de la muerte del arte; es conocida, es célebre y poco estudiada. Según esta teoría, que se halla en la Estética y también en la Fenomenología del Espíritu de Hegel, no hay solamente absorción del arte en la religión, del arte y de la religión en el sistema filosófico político (es decir, el hegelianismo). Está la idea de que el arte vive y como todo lo que vive, desaparecerá después de una historia que comportará una ascensión y una decadencia. El arte, como todo lo que existe, será sobrepasado... Pero hay algo más preciso aún en la tesis hegeliana: la idea del romanticismo como apogeo del arte, como esplendor del arte y al mismo tiempo como anuncio de su fin. Resumiendo el pensamiento hegeliano, diría que la muerte del arte se anuncia en el arte de la muerte, en el arte que tiene por tema fundamental la muerte.

La idea que he propuesto es bastante diferente de la de Hegel, aunque se inspira en ella. Os presentaré tesis sobre el arte y la vida cotidiana. No son acaso solamente tesis sino articulaciones entre el estudio de las obras de arte y la sociología.

PRIMERA TESIS:

La vida cotidiana se establece y se fija en el mundo moderno; se sitúa cada vez más como un nivel de realidad en la real. Se hace a la vez funcional y estructural; no está unida, pues se trata a la vez de la vida del trabajo, de la vida privada, de la vida en la habitación, de la vida en los ocios. Está desunida y al mismo tiempo es monótona, puesto que en todos esos sectores hay pasividad, no-participación, espectáculo generalizado, impotencia en particular también en la vida del trabajo como en la vida privada y en los ocios. Esta cotidianidad es, por consiguiente, cada vez más inaceptable. La contestación de lo cotidiano es hoy solamente poner en cuestión la cultura, el conocimiento, la política, es decir, reunir la totalidad y jugar el papel que ha jugado la negatividad en el pensamiento de Hegel y de Marx.

SEGUNDA TESIS:

Antes, la vida cotidiana estaba integrada al arte, a lo sagrado, a la religión, o bien, si se lo quiere, el arte se integraba en lo cotidiano, penetraba en él. Los objetos más humildes tenían una marca, la del conjunto de la sociedad, la del arte. Antiguamente, con las reservas que puedan hacerse con esta nostalgia (y yo os ruego no atribuirme un "pasatismo"), antiguamente, los más humildes objetos, una cuchara, un pote, el

armario, el cofre, tenían la marca de alguna cosa mucho más general que la de la mano del artesano.

TERCERA TESIS:

Este estilo que penetraba la vida cotidiana, difiere de la cultura (de eso que llamamos "cultura").

CUARTA TESIS:

La cultura con sus aspectos, el arte y el esteticismo. la moral y el moralismo, las ideologías como tales, acompañan la cristalización de la cotidianidad en el mundo moderno.

QUINTA TESIS:

En estas condiciones, la cultura se escinde en dos partes: la cultura de masa y la cultura de la élite. La cultura de masa se extiende al nivel de lo cotidiano, penetra allí por la radio, por la televisión, por el disco, pero no lo transforma, no lo transfigura; le deja sus caracteres de monotonía y de pasividad; no hace con ello una unidad, no le confiere un estilo.

En cuanto a la cultura de la élite, es un arte experimental, un arte de vanguardia, una literatura de vanguardia, inac-

cesibles, irreductibles a la cultura de masa, pero exteriores a la cotidianidad.

SEXTA TESIS:

El arte como tal atraviesa una crisis y una mutación radical a través de esta escisión que acabo brevemente de indicar y que es destructora para él.

SEPTIMA TESIS:

El arte exterior a lo cotidiano desaparecerá, el arte pasará al servicio de la cotidianidad para metamorfosearla,, para cambiarla realmente y no para transfigurarla idealmente. Permitirá crear lo viviente y vivirlo en lugar de escribirlo o de figurarlo, y para eso se servirá de todos los medios puestos a su disposición por la estética, comprendida en ésta la música, la pintura y sobre todo la arquitectura.

He aquí la última tesis. Volvería acaso a ella, si vosotros queréis, en la discusión, pero quiero dar un ejemplo. Una música de Stockhausen no significa más nada, no expresa más nada, pero construye un tiempo y un espacio de los cuales se sospecha que pueden devenir espacio y tiempo de una vida concreta. Se puede, sirviéndose de la música, de la arquitectura, de la pintura, crear alguna cosa mejor que una decoración o que un cuadro. alcanzar una transfiguración, una transformación de la vida cotidiana. Este es el destino, la

vocación de un arte que no será más eso que llamamos el arte y que pasará por mutaciones que está en tren de sufrir, por otra parte. Se vivirá en lugar de mirar o de escuchar obras exteriores a la vida. La misma noción de obra está en tren de transformarse bajo nuestros ojos, con nosotros. Nuestra obra, esa será nuestra vida con todos los medios a su servicio, todos los medios de la técnica, todos los medios que aún están asignados hasta el presente a lo que se llama todavía el arte.

Consideremos, para comenzar, la cultura de las masas. Es un consumo devorador en escala gigantesca. Vive de comer, de destruir; el arte, la literatura pasada, los estilos, por otra parte desasidos de su condición y de su vida propias. Consume todo lo que fue bello y grande, y lo destruye; lo aniquila. De hecho, en la sociedad tal como es, la transforma en mercancía pero bajo una forma que no es la de la mercancía clásica, la mercancía analizada por Marx: bajo una forma "bella", la, del puro espectáculo. Es pues una alienación diferente de la reificación, que por otra parte no suprime la reificación, sino que se superpone a ella. Con la forma generalizada de la compra y de la venta algo más que la cosa acaba de instalarse: la forma de la mirada, fantasmal, fantasmática, la pura mirada sobre un puro espectáculo. En el cine, en la televisión, el puro auditor pasivo no hace música sino escucha; el espectador puro mira sin objeto y sin fin. Esto produce seres humanos extraños, a la vez pesadamente concretos y terriblemente abstractos, simulacros generalizados. Después de esta ojeada rápida sobre el arte de la masa, veamos el arte propiamente dicho.

Hay una literatura de ensayo, de un prodigioso interés, por otra parte, que jamás renuncia a hallar un auditorio y una audiencia amplias y que va a ellos, pero cayendo en lo comercial y dejándose captar por el orden existente. El ejemplo más característico es el surrealismo. Me gustaría recordar al respecto a Rimbaud, cuya vida ha sido ejemplar y simbólica: el grito poético y luego el silencio. Pero sobre lo que yo quiero insistir es acerca de lo que pasó alrededor de 1910. En ese momento, hay una destrucción de todos los sistemas de referencias. ¿Por qué? Esto no está aún muy claro. Simultáneamente, desaparecen la línea del horizonte y el espacio perspectivo (es la época de las primeras telas de Kandinsky, en que la perspectiva y la línea del horizonte desaparecen) y el sistema tonal (El Tratado de armonía de Schönberg aparece en 1913). Es el momento en que la referencia a lo real y a la realidad se borra y desaparece (la poesía de Apollinaire). ¿Qué es lo que ha pasado? Nuevas técnicas entran en la práctica, la luz eléctrica, los aviones, todo lo que queráis, el motor, el automóvil, la velocidad; pero también nuevas relaciones sociales se imponen; el capitalismo concurrencial, analizado por Marx, desaparece para dejarle el lugar al capitalismo de monopolio. Aquí desearía emitir una hipótesis, simplemente una hipótesis, y lamento mucho que Roland Barthes no esté aquí para discutirla. ¿Es que no habría en ese momento, hacia 1910, por razones muy profundas, una ruptura de la antigua relación aparentemente indisoluble entre los significados y los significantes, entre la denotación (lo real designado) y la connotación? ¿Es que los signos no permanecen unidos a lo cotidiano, cuando los significados

demoran o por el contrario se modifican enseguida de las transformaciones técnicas y sociales? ¿Es que no habría un desajuste en esta época entre significados y significantes? El arte y los artistas, los poetas y los literatos, se establecieron en el significante. Sería curioso seguir desde este punto de vista una relación muy precisa entre signos significados-significantes y por ejemplo el cuerpo de la mujer después digamos de las primeras obras de Picasso hasta las obras expuestas este año. Se ve según creo cómo la ruptura se acentúa en el signo entre el significante y lo significado, cómo hay una sobrecarga de significantes, cómo esta ruptura se acompaña de una especie de creciente crueldad para el significado que, por otra parte, se aleja, que está sin cesar en otra parte, invocado y retomado con una prodigiosa habilidad. Lo que yo quiero decir, es esencialmente que, una vez cumplida la ruptura en el signo entre los significados y los significantes, algunos se instalan en los significantes cuando los significados se alejan. Ellos profundizan la destrucción de una relación que parece indisoluble y fundamental. De inmediato viene el dadaísmo, y nosotros sabemos que el dadaísmo es una fecha importante; con esas dos pequeñas palabras "dada", en 1917, a fines de la primera guerra mundial, verdaderamente el arte, el pensamiento, la literatura modernas se manifiestan. Hay una efectiva ruptura. El dadaísmo es a la vez una rebelión, una negación global de la literatura y del arte, una negación de la vida burguesa, una tentativa de revolución verbal y solamente verbal pero total a su manera. Y luego, viene el surrealismo. La línea es continua: dadaísmo, surrealismo, letrismo. El surrealismo al principio es una re-

belión total contra el lenguaje, contra la literatura, contra el arte. ¡Abandonar todo! ¡Destruir todo! Luego, solamente, hay una especie de restitución de valores (de los valores clásicos, admitidos) que conduce a Aragón a convertirse en lo que ustedes saben y a Bretón a redevenir, contra su primera inspiración, un hombre de letras en el sentido habitual de la palabra.

Después, hay otras tentativas de antipoesía, o de a-literatura, para hacer enseguida literatura. El éxito llega cuando se vuelve a las formas habituales y clásicas. Se comienza por el anti-teatro, para hacer enseguida teatro. El ejemplo de Ionesco es particularmente notable puesto que ahora está cerca de convertirse en un autor oficial y "clásico" aunque haya comenzado con el anti-teatro. Este camino del éxito es duro, duro para la inspiración.

Esto sería entonces mucho más verdadero si consideráramos las artes plásticas o la música. Cuando se escucha un concierto de música concreta, lo que se pregunta primero es en qué se convierte la noción de obra, puesto que el ejecutante es un técnico, un ingeniero del sonido. Uno se pregunta dónde están las categorías habituales de expresión y de significación, puesto que no hay más expresión ni significación. Tengo la impresión de que Boulez hace lo que han hecho los otros: ha comenzado por hacer anti-música y ha terminado por hacer bella v buena música con muchísimo éxito.

Ciertos héroes del arte quieren crear positivamente, no ser destructores; ahora bien, ocurre que ellos destruyen tanto el objeto como el sujeto, tanto el equilibrio como el drama.

Si queréis, para dar nombres, pensad por una parte en Joyce o en Kafka, y por otra, en las interminables descripciones de objetos. Unos dramatizan demasiado, otros desdramatizan exageradamente. Yo me pregunto (siempre a título de hipótesis) si el divorcio entre los significantes y los significados, entre el equilibrio y el drama, entre el objeto y el sujeto, no sería un hecho sociológico.

Junto a aquellos que se pretenden creadores y constructivos y cuya línea converge en el "nouveau roman", está la línea de los negativos que se continúa. Yo lo he dicho en muchas oportunidades y me permito repetirlo aquí. La obra característica de nuestra época, al menos según mi interpretación, es Artaud y no Robbe-Grillet, es Beckett con esta especie de autodestrucción de la obra misma. Quien ha visto a Madeleine Renaud emergiendo de un montón de escombros y recitando un texto en el cual todo está escarnecido, incluso el teatro; quien ha visto eso, no lo olvida más.

En la alineación de los negativos, quiero hacer un lugar muy especial a Malcolm Lowry, cuya novela Audessous du volcan me parece una de las obras más ricas de estos últimos años. Pero se han de presentar algunas objeciones: ¿y el socialismo, y el realismo socialista? Todo ocurre como si la misión histórica (y yo "caricaturo" voluntariamente) del socialismo fuera la de llevar al arte a su fin, puesto que las obras llamadas realistas-socialistas tienen acaso un valor de propaganda pero ningún valor artístico. De tal modo que en el gran escenario de la destrucción y de la autodestrucción del arte, el realismo socialista (con riberas o sin riberas) me parece que está en los primeros lugares.

El último punto capital (finalmente, creo que no he totalizado los cuarenta minutos; he abreviado y condensado de tal modo, y he tenido miedo de caer bajo el golpe de la censura), el último punto capital es éste: rehuso tomar aquí posición en la cuestión del lenguaje, de su lugar en la ciencia y en el conocimiento. ¿El lenguaje sería el prototipo de la inteligibilidad? ¿Es un reflejo más o menos incierto de una historia y de una sociedad? Rehuso aquí tomar partido en esta discusión; lo importante, es que nosotros asistimos simultáneamente a una especie de fetichización del lenguaje y a su disolución. El lenguaje está fetichizado; se lo considera como una especie de absoluto, como la fuente no sólo de la inteligibilidad sino de la vida social. Todo consistiría en el lenguaje. Sería preciso dirigirse al lenguaje para resolver todos los problemas. Este fetichismo no data de estos últimos años, de la obra de Lévi-Strauss o de la obra de Saussure. Se remonta a L'Alchimie du Verbe, por la cual los poetas se figuran transfigurar poéticamente, metamorfosear lo real, es decir la vida cotidiana. Este fetichismo es pues muy viejo. Va junto precisamente con la ruptura entre los significantes y los significados que yo invocaba hace poco. Paul Valéry, en su conferencia inaugural en el Colegio de Francia sobre la historia de la literatura, dijo expresamente que es menester rehabilitar y reinterpretar las figuras de retórica.

Hay entonces un fetichismo del lenguaje y al mismo tiempo una extraordinaria disolución del lenguaje bajo los golpes más variados: los medios audiovisuales, una utilización virtuosa y acrobática del lenguaje. Estas son a veces los mismos que fetichizan el lenguaje y que lo destruyen, por

ejemplo ese hombre prodigiosamente inteligente que es Raymond Quéneau y que dirige el grupo "Oulipo" y practica el arte combinatorio. Ustedes habrán visto los millones o miríadas de sonetos obtenidos con la combinación de alejandrinos que pueden agruparse arbitrariamente. Es el mismo que escribió Zazie dares le métro. La primera línea: "Doucékipudonktan" es ya el asesinato del lenguaje.

Simultáneamente, hay un fetichismo de la comunicación. ¡Ah! ¡Cómo se afanan por la comunicación en el momento en que cada uno se da cuenta que está solo y que no hay comunicación! ¡Qué extraña es esta simultaneidad de la soledad y del estudio de las comunicaciones! Acaba de aparecer una revista que se titula Aléthéia, editada por gente joven. Allí se lee acerca de los films de Resnais: "Muriel es el fresco lírico e irónico de una ciudad, de su malestar en el momento del referendum. ¿Ese malestar?.. . Un universo de la palabra en ruinas, un montón de grumos y de lugares comunes sobre el cual zumban millares de palabras justificadoras, mentiras de combinards, un universo de la palabra que no se puede volver a contar, donde cada frase tiene el acento de la disputa (lo que Resnais señala con cambios bruscos de planos después de una frase, o por un silencio), seres desanudados por ese lenguaje a la deriva". Este análisis de un film por gentes muy jóvenes es muy pertinente. Destrucción, ¿pero destrucción de qué? De la vida burguesa misma, por falta de haber podido crear otra cosa. Autodestrucción, pero autodestrucción del arte mismo, intimado a crear otra cosa, es decir, a transfigurar la vida cotidiana. Estos dos aspectos: autodestrucción v destrucción me parecen complementarios

y solidarios en el cuadro que les doy bajo el signo de la negatividad.

DISCUSIÓN

Sr. Goldmann

Lefebvre es un pensador que conocemos todos, por el cual tenemos mucha estima y queremos, pese a las reservas que su pensamiento inspira a algunos de nosotros. Lo esencial de esas reservas se vincula con el hecho de que, cada vez más, en él, ,el filósofo romántico se le adelanta al hombre de ciencia. En la exposición que acabamos de oír, hay muchos análisis interesantes; yo temo no obstante que están a menudo falseados por esta perspectiva romántica. En lo que me concierne, no se ha actuado jamás con el propósito de negar la negatividad, sino de oponer a los filósofos de la pura negatividad que son románticos, como a la pura positividad, entre los cuales podría citar a Lévi-Strauss, por ejemplo, los filósofos dialécticos que jamás han separado negatividad y positividad. Para todo pensador dialéctico, estructuración y desestructuración no son en efecto dos procesos diferentes sino dos aspectos complementarios de un único y mismo proceso. Todo devenir significativo destruye las estructuras antiguas para construir nuevas. En la clasificación de Lefebvre, destaco al menos tres nombres que él pone injustamente al lado de la pura negatividad: quiero hablar de Goethe, Hegel y Marx. Lefebvre mismo acaba de hablar del amor de Hegel por la positividad, y precisamente, en ese pensador la negatividad no está encarada más que como un elemento de progreso que permite a las positividades superiores afirmarse. Es evidentemente la misma cosa en lo que

concierne a Marx y todos los pensadores dialécticos. Y es aun verdad en lo que concierne a Goethe, cuyo Fausto no es un puro agente de la negatividad, sino lo contrario. Fausto no ha recurrido a Mefistófeles más que para encaminarse hacia Dios. Cada vez que nos hallamos frente a un pensamiento dialéctico, es preciso comprender bien que no existe separación radical entre positividad y negatividad.

Es a partir de aquí que yo deseo volver sobre ciertos análisis de esta exposición. Es preciso preguntarse cuáles son las condiciones precisas en las cuales nace el arte moderno. No se trata de saber qué es lo más grande de Beckett o de Robbe Grillet, sino de saber qué visión concreta se expresa en la obra de cada uno de ellos. Creo que es necesario efectivamente poner a Beckett en relación con el existencialismo y el largo período de la crisis del capitalismo, aun cuando Robbe-Grillet se sitúa ya más allá, en la época del capitalismo de organización, de una sociedad que se ha construido un universo global, racional, objetivo y a-humano. La simpatía de Lefebvre por Beckett no es más que un fenómeno subjetivo que puede comprenderse, pero la búsqueda positiva no puede eliminar a Robbe-Grillet más que a Beckett. El hombre de ciencia no trata de cerrar los ojos ante el desorden o el romanticismo; trata simplemente de saber a qué está ligado el fenómeno que estudia, en qué condiciones se produce, en qué momento está en tren de ser superado o, por el contrario, reforzado. Hay momentos en que la negatividad es más fuerte v no se advierte en ella esperanza positiva, y otras en que es por el contrario el elemento constructivo, positivo, el que domina. Es una cuestión de análisis sociológico. Para

retomar otros ejemplos, citados por Lefebvre, nadie niega que en la obra de Shakespeare haya un lamento por los valores feudales, pero allí se halla también la representación de los hombres nuevos, que pertenecen a un mundo en tren de nacer pero que son desdichadamente aún inactuales (Fortinbras, Banquo), hombres nuevos que reunirían los caracteres positivos del mundo feudal y del mundo moderno. Hay en el clasicismo francés acaso también una actitud positiva ante los valores existentes. Y para citar un ejemplo que se relaciona con nuestras búsquedas, un miembro de mi equipo ha hecho un análisis estructural muy extenso y muy celebrado de Muriel, integrando precisamente el factor de negatividad en las estructuras nacientes que implican la destrucción de las estructuraciones antiguas, anteriores.

En conclusión, me parece tan subjetivo y negable hacer de la negatividad el valor esencial del devenir y del progreso como querer eliminarla en nombre de la positividad. El problema está en integrar una en la otra en una comprehensión tan adecuada como posible de la realidad.

Sr. Sanguinetti

Me parece que, tanto en la Introduction á la Modernité como en lo que acaba de decir Lefebvre, se manifiesta la ilusión de que en un cierto momento de la historia, las formas del comportamiento cotidiano han sido integradas en la vida cultural. Ahora bien: yo me pregunto si hubo realmente un solo período histórico en Europa occidental, desde la época friega, en que la cotidianidad fue integrada de una manera o de otra por la v ida cultural o por las obras culturales.

Por otra parte, para retomar un análisis particular, me pregunto si esas formas nuevas posibles de la vida cotidiana de las que habla Lefebvre, ¿podrían hallar su equivalente en una obra tan formal como la de un Stockhausen? Usted ha dicho: Stockhausen crea un universo a partir del cual una vida cotidiana podría acaso aferrarse. Me pregunto si hay verdaderamente una relación cualquiera entre la cotidianidad y el universo de Stockhausen.

En la perspectiva que Goldmann acaba de introducir se plantea evidentemente un gran problema. Acaso Lefebvre haya sido particularmente sensible a un elemento del todo nuevo, cuando dice: Nosotros negamos el universo burgués, los modos de comportamiento burgueses, pero no tenemos con qué reemplazarlos. Es evidente que nuestra crítica desemboca en el vacío, si no tiene nada que proponer y que la negación de las formas burguesas engendra un llamado hacia alguna otra cosa que no podemos todavía definir.

Según Goldman, esa otra cosa distinta aparecerá necesariamente en el curso del desarrollo del proceso de un pensamiento dialéctico. Pero es posible imaginarse también una realidad totalmente nueva todavía desconocida y que no tendría nada de común ni con formas de pensamiento estáticas ni siquiera con los procesos dialécticos, en una palabra, alguna cosa que sería radicalmente original e imprevisible. En esta perspectiva, se podría reprochar a Goldmann querer llevar las conclusiones de Lefebvre al cuadro de pensamiento y a la problemática del siglo XIX.

Sr. GoldmannYo no he dudado jamás de la posibilidad de aparición de alguna cosa radicalmente nueva. Pero sim-

plemente digo que la lógica dialéctica es un cuadro formal del devenir, no creo que lo radicalmente nuevo pueda ser otra cosa que un proceso de estructuración de nuevas estructuras al mismo tiempo que una destructuración de las estructuras antiguas. Y es en este sentido que me rehuso a colocar a pensadores dialécticos como Hegel, Marx o Lukács al lado de la pura negatividad o al lado de la pura positividad.

Sr. Lefebvre

De una manera general, la idea de una crítica de la vida cotidiana es a la vez muy simple y bastante difícil de aceptar porque, en el fondo, todo el mundo oculta a la vida cotidiana. Los estudiantes no están en ella aún, los intelectuales la eluden y aquellos que están metidos en ella, digamos las mujeres, sobre las que recae el peso de la cotidianidad, pasan su tiempo en metamorfosearla ficticiamente, y es todo el análisis de la prensa femenina y de la prensa sentimental, etc . . . Sé que hay algunas dificultades. En lo que concierne a la situación actual, creo en efecto que los pensadores más comprensivos fueron Hegel y Marx; hoy se ve separar los puntos de vista que ellos han unido perfectamente. (No digo que hayan efectuado la "síntesis", palabra filosófica o metodológicamente negable). Se ve a hombres como Gurvitch o Sartre quedarse con la efervescencia, los agrupamientos, la libertad en el sentido subjetivo de la palabra, en tanto que otros, como Lévi-Strauss retienen los equilibrios, los momentos de estabilidad en la historia. En Hegel y Marx se ven ambos puntos de vista. Una potencia creadora produce seres que disponen de un equilibrio, de una autoregulación, que se mantienen, sin que el devenir les lleve todo enseguida. Vivi-

mos a la sombra de Hegel y de Marx, y pensadores eminentes se dividen los despojos y los fragmentos del hegelianismo y del marxismo sin haber aún alcanzado su plenitud metodológica y teórica. Pero con relación a un pensamiento que insiste de tal modo sobre la estructura, es decir, sobre constataciones positivas, sobre equilibrios, sobre autoregulaciones, me veo obligado a restablecer perpetuamente la negatividad en sus derechos. Insisto en ello. Es una posición a la vez polémica (es decir subjetiva) y objetiva y teórica (es decir, insertando el pensamiento dialéctico en la coyuntura actual). Por eso yo insisto. De tiempo en tiempo, aparece en lo que dice Lucien Goldmann algo curioso; recuerdo que Beckett o los letristas o los surrealistas representan urca línea, la de la negatividad. Goldmann ha hablado de "desorden", cuando se trata de algo más que de un desorden. Si se acepta la noción de negatividad, se trata de algo mucho más profundo que un desorden. Se trata de algo profundamente creador bajo las apariencias de la negación. Por eso he advertido al comicazo que esta apología de la negatividad no era ni la apología del desorden ni la de la destrucción, sino de lo que crea en profundidad. Yo sé que Goldmann no aprecia esta palabra "profundidad" para designar lo que pasa bajo las apariencias. Es un primer punto bastante importante. Se me ha preguntado: ¿quién ha intentado asumir lo cotidiano? Cada uno de nosotros trata de asumirlo hasta el momento en, que va no anda más o en que se busca la ruptura. Triste historia. ~A ese respecto podrían escribirse innumerables relatos. La innovación de Balzac con relación a Sthendal, ¿no sería esta idea de una cristalización de lo coti-

diano y de las gentes que están obligadas a vivir en lo cotidiano? Un hombre, Balzac, trata de describirlo mostrando incluso que eso está vivo y que es interesante. Ahora bien, eso cotidiano no tiene belleza. La belleza, según mi entender, termina con Stendhal y la categoría de lo interesante empieza con Balzac. Eso cotidiano asumido, cargado con todo lo que eso comporta, no es bello, es trivial; no es incluso feo, no es bello ni feo; hay gentes que lo asumen, gentes que son interesantes, . . . el paso de la categoría de lo bello a la de lo interesante . . . Me gustaría desarrollar este punto. ¿Stockhausen? A título de ejemplo. Yo he sido extremadamente impactado por Stockhausen. Tengo la impresión, una vez más, que "eso" no significa nada, que "eso" no expresa nada, que "eso" no se relaciona con las categorías de expresión y de significación y no obstante "eso" construye algo. Yo escuché en Knokke-le-Zoute, hace seis meses, una larga composición de Stockhausen; grandes masas, grandes paquetes musicales, luego una lenta ascensión, en espiral, sonidos extremadamente graves hasta sonidos muy agudos, y luego un descenso. Tuve la impresión que se creaba no una decoración, en la cual podrían ocurrir cosas, sino un medio espacial y temporal todavía vacío, en el cual se podría haber pasado sin acontecimientos, no sé qué encuentros de amistad o de amor. Trataba de basar esto sobre el análisis de las obras recientes. La música concreta no se produce arbitrariamente, procede de la disolución de la música y de la armonía clásicas, de un cierto agotamiento de la música serial, de un análisis técnico y estético del ruido. Tiene razones más profundas, incluso si destruye la música, incluso si es ya otra cosa distinta que

música. Tengo la impresión de que esta música tiende a ponerse al servicio de algo que yo llamo la cotidianidad, para metamorfosearla, transformarla, y aun la pintura y sobre todo la arquitectura. Le Corbusier está ya lejos. Se quiere una arquitectura que construya no solamente una decoración exterior, sino literalmente un medio para las invenciones, para las creaciones de la vida, es decir, una vida que sería de lo vivido y al mismo tiempo se liberaría de los cuadros de la cotidianidad. Yo mismo he participado en la construcción de un plan de una ciudad lúdica en la cual los elementos lúdicos estarían en el centro de la vida real y en la cual los elementos "trabajo-residencia" serían periféricos unidos por las conexiones y donde, en consecuencia el elemento lúdico devendría fundamental. Quiero dejar esto bien sentado: no todo es tan utópico para la civilización del ocio, en la que no. estamos aún pero que se anuncia. Extrapolo un poco con relación al presente.

Sr. Sanguineti

Confieso que no veo muy bien cómo usted establece un lazo entre la negatividad y la cotidianidad. Creo por el contrario que la negatividad del arte moderno es también una destrucción. de la cotidianidad y esto me parece particularmente evidente en el caso de Beckett, donde yo distingo una especie de negatividad absoluta de la cotidianidad. Creo por otra parte que es en la medida en que una pieza como ¡Oh, los bellos días! va en camino de que pueda ser fácilmente recuperada por el público actual.

Sr. Lefebvre

¿Qué es lo que es y no es recuperable, hoy? Me parece bien hacerme mal; siempre tengo la impresión que voy a ser recuperado, absorbido. Me disculpo por hablar de mí, pero os aseguro que no me preocupo por no ser "recuperado", absorbido, asimilado por la Universidad, por la sociedad burguesa.

Por supuesto, no hago un elogio incondicional de la vida cotidiana, no soy de esos espíritus ingenuos y esas bellas almas que encuentran toda la riqueza en lo cotidiano, aunque ella esté allí, pero singularmente ahogada o rota. Beckett es la negación frente a frente de lo cotidiano y la negación destructora. No es por otra parte a Beckett a quien me dirigiría para buscar las primicias de un arte transformador de la cotidianidad. He tomado como ejemplos la música v la arquitectura. Beckett, en la medida en que es la negatividad integral, es también la negatividad aplicada no solamente al arte, no solamente al discurso, sino también a la cotidianidad.

Sr. Sanguineti

Sí, pero yo no veo muy bien la relación entre su romanticismo, si lo quiere, y la promoción de la cotidianidad; creo que hay, por el contrario, una especie de ruptura.

Sr. Lefebvre

Estoy muy cansado. Tengo la impresión de ser el perro que se hubiera atado él mismo una cacerola a la cola, cuando se me habla de romanticismo; pienso que soy un analista y pienso que la noción de negatividad es tan científica como la de lo "Positivo". Eso es lo importante. La noción de negati-

vidad es tan científica como la de la positividad; la contestación es tan real y científica como la constatación. Es el movimiento mismo que comporta estos dos aspectos: negación y construcción o creación. Pero lo más profundo, para nuestra época, es la negatividad.

Un participante

Quisiera romper una pequeña lanza en favor de lo que acaba de decir Henri Lefebvre. Me pregunto si esta negatividad, en la cual él ve una característica de nuestra época, no es una característica del arte y la literatura de todas las épocas; acaso, con todo, hoy se manifiesta más.

Estamos aquí en una reunión de sociólogos determinados a alcanzar resultados positivos; consideramos que el arte posee un contenido, una forma, totalmente reducible a elementos de explicación o que por lo menos debemos tratar de reducir totalmente a esos elementos. La creo una hipótesis de trabajo indispensable, necesaria; es preciso buscar, si no las causas, por lo menos las funciones de la obra de arte. Pero por otra parle, me pregunto si olvidando la existencia de una negatividad acaso irreductible a toda explicación, no se corre el riesgo .algunas veces de extraviarse y considerar al arte como un simple reflejo, cuando por el contrario, puede ser una apertura, una superación, una búsqueda. Tengo la impresión de que hay en el hombre algo irreductible a todas las explicaciones y que esta irreductibilidad se manifiesta precisamente en el fenómeno del arte. Por ejemplo, veo muy bien cómo las coyunturas sociales y políticas pueden influir sobre ciertas estructuras de la obra, ciertas maneras de tratar la intriga, etcétera. Pero por otro lado, me pregunto si los

autores, que han escrito tal o cual novela, estaban verdaderamente animados por tales preocupaciones políticas. Ya que si ellos estaban animados de tales preocupaciones, ¿puede preguntarse por qué han escrito novelas y no tratados de política o algo análogo, obras de historia, panfletos, etcétera? Y bien, pienso que han elegido escribir novelas en la medida en que el arte permitía no sólo expresar cierta realidad de su tiempo sino también rehusar esta realidad, proclamarse diferentes, en la medida en que la negatividad obra en ellos y hace de ellos de alguna manera sus instrumentos.

De otro modo, esto puede expresarse de la manera siguiente: el arte siempre ha tenido una relación con lo sagrado, es decir, con un mundo trascendente, un mundo de los dioses, un inundo que nos sobrepasa. En el momento en que ese mundo trascendente comienza a faltar al arte, se produce evidentemente un vacío, pero el arte no guarda menos por eso siempre su vocación, su designio de trascendencia. Llegaremos al fin al hecho de que la negatividad está puesta de relieve mas que en otras oportunidades, más que en las épocas en que el arte, antes que nada, estaba cargado de contenido. Creo que Roland Barthes tuvo ayer una fórmula extremadamente justa: dijo que lo que distingue al arte de otras expresiones verbales es el hecho de que el contenido está allí siempre puesto en entredicho y aun que el contenido del arte puede no ser otra cosa que una ausencia de contenido. Y bien, esta ausencia de contenido, puede llamársela el mundo de la mitología antigua, el mundo de la mitología cristiana y hoy Henri Lefebvre lo ha llamado la negatividad.

Sr. Lefebvre

Le agradezco, estoy de acuerdo con usted porque ha puesto el acento sobre algo que yo he descuidado un poco. Si se distingue, en el seno de la obra de arte, elementos, aspectos siempre facticios en su distinción, hay una cierta nostalgia: hay también una expresión, una liberación y también una proposición. Los grandes artistas han propuesto, sugerido algo y en este sentido, digamos "proposicional", hay una negación de lo existente, una negación a admitir, a aceptar, a ratificar lo existente. Este es también un aspecto, creo, de la negatividad.

CLAUDE LEVI-STRAUSS Y EL NUEVO ELEATISMO[54]

I. SOBRE EL ANTIGUO ELEATISMO Y EL NUEVO

Hoy más que nunca las controversias de los pensadores de la Grecia presocrática guardan un sentido. Esos filósofos, que no eran todavía filósofos especializados meditando junto con otros especialistas los de las ciencias parcelarias experimentaron o presintieron los conflictos futuros. Experimentaron espontáneamente, con la frescura ingenua de los descubrimientos, algunas situaciones teóricas destinadas a reproducirse. Así, la historia del conocimiento y la de la filosofía se escriben yendo de lo actual a los orígenes v del nacimiento del pensamiento a la "modernidad". Agreguemos que las analogías no pueden disfrazar las diferencias y que las situación, s teóricas no se repiten idénticamente. Las situaciones cambian y por consecuencia las categorías, los temas, los problemas. La idea de una recurrencia en el pensamiento,

[54] L'Homme et la Société", nos. 1 y 2, 39 y 4o trimestres de 1966.

condición de una historicidad, no sabría volverse contra la historia.

Los problemas de la modernidad hacen resurgir antiguas actitudes y viejas discusiones renovadas. Hegel redescubrió a Heráclito. Después de Hegel, Marx se religó con este ilustre precursor; los marxistas y paramarxistas como Ferdinand Lassalle se situaron en la misma línea. La obra v la inflmencia de Nietzsche reforzaron esta tendencia a remitir al primer plano a los pensadores de Grecia.[55]

En la muy famosa controversia entre los eléatas y sus adversarios heraclitanos, ¿qué ponían en cuestión? El movimiento v sus modalidades, la movilidad perceptible por los sentidos, y el movimiento cósmico. Los eléatas macaban también a los hombres de buen sentido, como los teóricos de las metamorfosis en la Physis.[56]

---

[55] Cf. una buena exposición de este asunto en Pourquoi étudionsnous les presocratiqies (Vers la pensée plazzétaire, por K. Axelos, El, de Minuit, págs. G7 y ss.). Sobre la relación entre el pensamiento de Nietzsche y el heracliteismo, cf. J. Granier: Le probléme de la vérité dares la philosophie de Nietsche, Seuil, 1966, págs. 537 y ss. Sobre la posición teórica de Heidegger. cf. J. Granier, op. cit., págs. 611-628.

[56] Nosotros no tenemos nada nuevo que aportar filológicamente sobre el eleatismo. Aquí, utilizamos los mismos textos que Zeller o Bréhier en sus historias de la filosofía (cf. los trabajos antiguos, recientemente editados, de Diels). Nos apoyamos sobre todo en el poema de Parménides: "El (el ser) reo fue jamás ni será, puesto que es ahora. . . ¿Qué origen le buscarías? ¿Cómo, de dónde, habría tomado su crecimiento? ¿De lo que no es más? ¡Yo no te dejaría ni decirlo ni pensarlo! . . . Es lo mismo que pensarlo y por ello hay pensamiento . . . Está acabado, de todas partes semejante a una Esfera bien redondeada.. ." Dejemos a

El eléata Zenón fue un dialéctico prestigioso. Utilizaba también la dialéctica objetiva, que maneja los conceptos, como la !„dialéctica subjetiva, que maneja argumentos, todo cerca de la sofística y de la erística. Se servía de la dialéctica heraclitana y devolvía contra él el arma del meditativo de Efeso. Zenón descubre que la inteligencia que conoce (el intelecto o razón analítica) recorta trayectorias Y trayectos en unidades distintas y discretas: las posiciones de la flecha, el paso de Aquiles o de la tortuga. En esta dirección, Zenón se compromete más audazmente que los pitagóricos, que resolvían las cosas, los volúmenes. los espacios, en elementos numéricos. El análisis eléatico resuelve la movilidad en segmentos, en instantes, en lugares, en puntos. La flecha, a cada instante, ocupa un lugar; Aquiles está aquí, la tortuga allá. ¿Quién lo negará? A partir de ese corte, el descubrimiento y la construcción coinciden. El resultado es más y vale más que los elementos que permiten alcanzarlo o construirlo. No es »i "concreto" en el sentido de lo inmediato v de lo sensible, ni "abstracto" en el sentido de una elaboración facticia. Los números no bastan, es menester llevar el razonamiento hasta la identidad. Negando lo inicial, es decir, la movilidad sensible, rechazándola hacia lo absurdo, el Eléata no muestra solamente la identidad absoluta de lo real y de lo inteligible (o racional); designa el camino de la perfección. Lo inmóvil

---

un lado las cuestiones promovidas por Heidegger y su intérprete francés, J. Bauffret. Podríamos relacionar las discusiones entre filósofos con aquellas que tuvieron lugar en la misma época entre los músicos. Estos descubrían los números, la medida y la homología de las octavas (Teleion Sustéma).

es a la vez más real, más verdadero, más perfecto que la movilidad. La perfección es inmóvil. ¿Hacia dónde irá? ¿Por qué se desordenaría? Perfecta, prototipo impecable del sistema acabado, la esfera parmenidiana reposa en ella misma. Por más que haya cambio, ella lo construye y lo mantiene en ella. Que se les trace rayos no trazados hasta entonces, la esfera no se modifica; se la confirma. La esfera es su propio fundamento. La nada no es absolutamente, y lo idéntico es esencialmente. "Fuera del ser, ¿dónde hallarás tu pensamiento?", pregunta Parménides. La verdad y el ser, ocultos por los fenómenos, se muestran inmutables. La verdad es verdadera y falsa la ilusión, el error, la apariencia. El pensamiento piensa lo verdadero y rechaza lo falso. "¿Verdadero o falso?" Cuando se plantea esta pregunta, el conocimiento ya no duda. Él sabe, debe responder. Es ciencia, y la ciencia se instala y se instaura en lo absoluto.

En cuanto a la dialéctica heraclitana, junta las ilusiones y los errores. La dialéctica de los eléatas invade el terreno del adversario. Es verdad que en esta argumentación el pensamiento inmóvil de la inmovilidad se transforma en movimiento pensante. Combatiendo el movimiento, Zenón lo transfiere al pensamiento. Niega el movimiento y lo rechaza hacia lo absurdo porque el movimiento implica una contradicción interna: ser aquí y en otras hartes, aun aquí y ya en otra parte; pasar del pasado hacia el futuro a través del presente, del pasado que no es más hacia el futuro que no es todavía. Esclareciendo el carácter dialéctico de la transición y de lo transitorio, Zenón fue "inconscientemente" agente de

la dialéctica en marcha; pero esta es otra historia; es la historia del conocimiento.[57] No nos detendremos aquí sobre ese rebote del pensamiento dialéctico inmanente al pensamiento que se esfuerza en "liquidar" el movimiento dialéctico. Hechos análogos sobrevienen en nuestros días.[58]

Nosotros, hombres de la segunda mitad del siglo XX, que discurrimos en los cuadros intelectuales definidos por la filosofía especializada (cuadros que por otra parte han estallado) y que nos servimos de las categorías elaboradas por las ciencias especializadas (categorías negadas y que no llegan a unirse), comprendemos mal cómo los primeros pensadores de Grecia concordaban el análisis, los conceptos, la ideología v la acción. Separados para nosotros, o arbitrariamente mezclados, estos aspectos del pensamiento no se disociaban para ellos. Podemos suponer que su crítica no alcanzaba solamente a las representaciones groseras del movimiento local; ellos veían, "inconscientemente" o no, en todas partes y más alto. Atacaban la concepción catastrófica del devenir, esta generalización del tiempo cíclico en el segundo término de la cual se descubre la idea del gran Año y del abrasamiento terminal. Más optimistas acaso que sus adversarios heraclitanos, los eléatas exorcisaban el tiempo. Así solamente se comprende el tono vehemente del poema de Parménides.

---

[57] Cf. Hegel, Hist. Mil. Edic. Lasson, págs. 309327 (Monceauz choisis de Hegel, por N. Guterman y H. Lefebvre, Gallimard, págs. 315317).

[58] Por ejemplo, en la lingüística, donde la prioridad acordada a la estructura y a la forma terminó por poner en evidencia los movimientos dialécticos inherentes al contenido.

Ellos querían proteger a su patria, su ciudad y Grecia, amenazadas de afuera y de adentro, contra la imagen insoportable de la decadencia y de la destrucción, y primero, contra el consentimiento a ese destino. Conjurar la suerte, ¿no es el sentido de esas paradojas? Lo intención y la visión de los eléatas, comprendidas de este moda fueron políticas. Por esta palabra entendemos, según el mejor uso, lo que concierne a la vida de la Ciudad. Ellos debían entonces hacerlas prevalecer, en Grecia y en la Ciudad griega. Por lo tanto, la meditación heraclitana del devenir, desprovista de sentido cívico, universal verdaderamente, estaba destinada a obsesionar a los ¡partidarios del inmovilismo, a resucitar.

Es así cómo nosotros podemos hoy retomar la imagen de un pensamiento eleático consagrándose a una abstracción sublime, y no obstante no concebida como tal, presentada y representada como "lo concreto". Sería muy indirectamente que este Sistema de gran estilo, anunciador y prototipo de los Sistemas y del fetichismo del Sistema, habría envuelto la conciencia de los límites internos de la ciudad griega y de la sociedad esclavista. Tal explicación, llamada "marxista", no debería exponerse más que hallando los intermediarios por sobre los cuales saltaran los esquemas marxistas habituales y los pasos corrientes de la explicación.

Así se constituyó v se perpetuó, a través de la filosofía griega (comprendidos Platón y Aristóteles) una ideología.

Volvamos a los argumentos de los eléatas. Fueron sutiles, convincentes, rigurosos. ¿En qué medida aparecían como paradojas? La filosofía naciente se buscaba a partir de acertijos, de enigmas, de juegos de palabras. Naturalmente, la

negación teórica del movimiento no impedía en nada a un eléata caminar, comer, vivir. En lenguaje moderno, la negación se desarrolla sobre el plano de las significaciones. La escisión entre teoría y práctica, en este grado de elaboración, se soporta. Mucho más: los eléatas participaron en la vida política, según lo que sabemos, en tanto que el Efesio se retraía en su soledad desdeñosa, justificada por los acontecimientos desdichados.

Parménides v Zenón, que debían imponer al pensamiento filosófico ulterior el respeto de lo inmóvil forma, sustancia, idea podían desdeñar la réplica del empirismo, que probaba el movimiento marchando, que apelaba a lo "vivido". ¿La mano no rectifica la ilusión (modelo para la "reflexión" de los errores sensibles) de la mirada que percibe la quebradura del bastón sumergido en el agua? Disipada la totalidad de las apariencias ¿qué queda? El cosmos perfecto, esfera compuesta de círculos y de esferas; lo Idéntico, el sistema. El hombre del imperio y del sentido común aporta sus preguntas v sus respuestas. Por desdicha para él, para felicidad del intelecto en que actúa, le falta el rigor. Muestra sin demostrar. El pensador del movimiento que amplifica la movilidad en escala cósmica carece también de rigor. Habla por figuras. Refiere que lo discordante se acuerda con él mismo, armonía de las tensiones opuestas, como la del arco y la lira (Heráclito, fragmento 51, Diels).

Desprecia el mundo, constituyendo a su modo la idea del mundo: "Tal un montón de basuras arrojadas al azar, así es el más bello mundo" (fragm. 124). El dialéctico no teme ni las peores paradojas, tan sorprendentes como la de Aqui-

les y la Tortuga, en este asalto de sutilidades: "nosotros entramos v no entramos en los mismos ríos, somos y no somos. Hacia aquellos que entran en las mismas aguas afluyen otras aguas v las almas salen de lo húmedo. . ." (fragmentos 49 y 12). Los hombres son mortales inmortales, o inmortales mortales. En el círculo, el comienzo y el fin coinciden. El camino hacia lo alto y lo bajo, es el mismo. Todo deviene en y por la lucha (frag. 8). En cuanto al Tiempo, ese dueño de todas las cosas ¿cómo se define? Es un nitro que juega desplazando los peones. Es la realeza de un niño (fragm. 52).[59]

¿De quién se burla el dialéctico, se preguntan al mismo tiempo las gentes de buen sentido y los intelectualistas?

Las argucias eleáticas han podido oscurecer la gran visión del perpetuum mobile? Por cierto que no, puesto que el efesio pasaba ya por oscuro, y lo era y se pretendía de habla enigmática. ¿Zenón era más claro? Seguramente. ¿Era esclarecedor? Podía parecerlo. Sobre el plano de las significaciones el diálogo (que jamás ha tomado la forma de un diálogo real) no ha cesado jamás. Para el heracliteísmo, la inmovilidad no es más que apariencia e ilusión. Únicamente la transición de un opuesto (o contradictorio) al otro hace surgir la unidad. Únicamente ella interesa. La inmovilidad, que se transforma en estagnación, es a la vez estúpida, ininteligible e insoportable. El equilibxio es bastiante, menos entre los saltimbanquis y en el circo.

---

[59] No es inútil señalar aquí el comentario de Heidegger: Le príncipe de raison, págs. 238 y ss.

El desacuerdo entre los eléatas y los heraclitanos, entre los partidarios de la identidad y los partidarios de la dialéctica, entre los hombres de la inmovilidad y los del devenir, este desacuerdo parece irremediable. ¿Vamos a soñar síntesis imposibles? La controversia, perpetuamente modificada, no ha cesado jamás. Ha triunfado sobre otros temas de discusión: racionalismo, partidarios de lo estático, y partidarios del dinamismo (en el límite: revolucionarios y contrarevolucionarios). ¿Quién ganará?

Desde la antigüedad, la respuesta dependía del lapso y del período. A corto plazo, desde que se plantea la cuestión, la victoria del eleatismo estaba lograda. A largo plazo, es otra historia, puesto que es la historia . . . La contradicción fue fecunda. Para "salvar los fenómenos", para restituir el movimiento en el análisis, fui preciso siglos y siglos de reflexión y de búsquedas. A lo largo de ese camino no se encuentran tantas polémicas y encarnizamiento en la controversia como compromisos. "Salvar los fenómenos", esto fue para la gran tradición filosófica integrar el movimiento en la contemplación inmóvil de la eternidad. Uno de los más ilustres entre aquellos que tentaron ese salvataje y esa salvación, Leibniz, se propuso expresamente reabsorber por el cálculo la movilidad del mundo en la eterna armonía. A tal punto que el pensamiento de Leibniz ofrece hoy el modelo (o uno de los modelos) de la integración científica del "flujo heraclitano" en la perfección intelectual.

Imposible es eludir aquí a Hegel y la obsesionante problemática del hegelianismo. Con menos poesía que Heráclito, pero con un espíritu de seriedad no desprovisto de ironía,

con una amplitud y una potencia extraordinarias, ese filósofo pesadamente especializado, retomó la teoría del perpetuum mobile, enriquecida por veinticinco siglos de experiencia, de historia general, de historia de las ciencias y la filosofía. No es sólo en su Historia de la Filosofía que Hegel se aproxima a Heráclito y ofrenda su vida al heracliteísmo; es un poco en todas hartes.

Dicho esto, revivamos también la famosa contradicción interna del hegelianismo. Constituye un Sistema perfectamente definido: un sistema de sistemas, integrando una totalidad de múltiples sistemas parciales, el de las necesidades, de la moralidad, del derecho, del Estado, de la filosofía, de la lógica, etc. La filosofía forma un círculo, proclama Hegel (cf. el principio de la Filosofía del Derecho). La sistematización inherente al pensamiento, cambia en ciencia los conocimientos dispersos. El círculo de la filosofía se compone de otros círculos, reconociéndose la totalidad y repercutiendo en cada uno de ellos. Cada elemento, cada miembro se disuelve desde que deja el círculo. Puesto aparte el lado dionisíaco de esta figura (que Hegel ofrece en su Fenomenología), no se puede definir mejor el Sistema.

Es solamente en el pensamiento de Marx que el devenir lo logra, que su idea triza los últimos obstáculos. Universalizádo sin reservas, el devenir se da por inagotable. Los "seres", las estabilidades, las estructuras, no son más que las huellas de su trayecto, los depósitos a lo largo del camino, las obras sucesivas que ha dejado, superándolas. Lo inmóvil, es la muerte, lo finito. Marx comienza por hacer pedazos el Sistema de los sistemas, demoliendo su piedra angular: la

teoría del Estado, la del término de la historia. Vuelve contra Hegel la idea hegeliana (heraclitana) del Devenir. El pensamiento heraclitano, en Marx, alcanza al fin la madurez, la estatura titánica. Prometen y los Titanes libran el asalto a lo eterno. La eternidad sucumbe. Dios muere. En su lenguaje, que no es el de Marx sino el de la ironía moderna, les mots de la tribu[60] van a tomar un sentido nuevo. El pensamiento y la acción se presentan de tal modo que el mismo devenir los cambia.

La interrogación respecto a la "inocencia del devenir" no aflora por Marx y no aflora aún en su obra. Busca solamente afinar la noción del tiempo histórico tomando de Hegel y su dialéctica todo lo que puede tomar de ahí, salvando del hegelianismo en despojos todo lo que pudo ser salvado. El pensamiento marxista se esfuerza entonces en determinar las modalidades del devenir: continuidad y discontinuidades, crecimiento cuantitativo y creación cualitativa, gradualidad y desarrollo por saltos, períodos de estagnación y transformaciones revolucionarias. El tiempo que trata Marx no es más el tiempo hegeliano. Este realiza el programa de la Idea absoluta y la integración en el Sistema de sus elementos (momentos). Produce la convergencia de lo lógico, de lo fenomenológico, de lo histórico. El tiempo según Marx, inagotablemente creador pero ala caza de sus creaciones, comporta lo imprevisto. Los determinismos que constituye y que entraña no lo agotan. Hay mucho azar en el porvenir.

---

[60] Alusión a un célebre poema de Stéphane Mallarmé. (N. del T.).

En Marx, sobre todo en las obras de la madurez que desarrollan sobre este punto como sobre muchos otros las nociones ya presentes en las obras de juventud, el concepto de historia se profundiza. Se desdobla. Comprende por una parte la noción de una historicidad fundamental, constitutiva del ser humano que se crea, que se forma deviniendo forma de la "naturaleza" por su trabajo y su acción, en sus productos y en sus obras. El concepto de historia comprende por otra harte el de una ciencia, siempre relativa, incompleta, parcial, que estudia con ciertos métodos esta historicidad irrecusable. La unidad de estos dos aspectos, es lo que se llama "materialismo histórico". Como cada uno lo sabe hoy, esta concepción del tiempo histórico no es una filosofía de la historia, aunque retoma las preocupaciones de ella. Se articula con la forma científica del conocimiento, asegurándole un contenido. Sobre este punto importante, no podemos aquí más que remitir a otros estudios. Ciertamente criticable (¡la afirmación contraria sería ella misma incompatible con su método!) el materialismo histórico es más complejo y más rico que sus versiones vulgarizadas: evolucionismo, progresismo, racionalismo v humanismo corrientes, economismo, historicismo, etc . . . . Sin exceptuar a los filósofos ulteriores del devenir, Bergson o Teilhard de Chardin. En Marx, el Devenir, ea tanto que génesis y formación, estructuración y desestructuración (poniendo el acento sobre este último aspecto) es en fin promovido al rango (le lo inteligible supremo.

¿Heráclito habría vencido definitivamente a los eléatas? No. Tal triunfo no es deseable ni posible. La idea del Deve-

nir no puede definirse; sería agotarlo. No puede estabilizarse sin comprometerse. A pesar de los inconvenientes y los peligros de una situación así, no puede ser puesto en cuestión. Ahí está su devenir. Asimismo, el marxismo no puede erigirse en verdad definitiva, por encima de sus contradicciones. La teoría de la contradicción inherente al devenir eliminaría los contradicciones? Esto sería su propia destrucción radical. La teoría de la historicidad no puede detener ni la historia como ciencia, ni la historicidad como fundamento, aun si ella los transforma o quiere transformarlos.

En tanto que se afirmaba la concepción del devenir cósmico y humano, versiones debilitadas ponían el acento sobre la continuidad (evolucionismo trivial). Los dogmáticos de la historia identificada con la historicidad iban hasta a omitir la existencia de seres discretos, de propiedades distintas, de estabilidades (relativas), de proposiciones lógicas. Así se acumularon los elementos de la contraofensiva estatal. En el corazón del tiempo, en el seno de la temporalidad, los sabios descubren lo discontinuo, unidades separables, por consiguiente estables: cromosomas y genes, átomos y partículas, fonemas, etc . . . Esta investigación de lo discontinuo, en algunas decenas do arios, invade todos los dominios: de las matemáticas y la física a la biología, a la lingüística. Desde luego, lo que cambia, lo que parece nacer, lo que aparece, esto se define por un ordenamiento de las unidades elementales. Basta un número restringido de unidades (los sonidos articulados en fonética, por ejemplo) para dar las combinaciones extremadamente numerosas, más o menos proba-

bles.[61] Desde entonces, no es más el tiempo local y el movimiento sensible el que recorta el análisis en elementos separables y estables; es el tiempo universal, el del mundo, de la vida, de la historia. Es el devenir. La operación eléatica retoma vigor v sentido, con una nueva amplitud. El análisis reductor de todo movimiento a elementos v a un conjunto inmóvil se hace actual, con nuevos medios. En efecto, esta operación intelectual se une a las técnicas. Para mostrar la amplitud del movimiento sobre el plano teórico, es preciso recordar que el método reductor encuentra ramas nuevas del conocimiento: la teoría de la información, entre otras, según la cual la variedad de lo que sobreviene en un tiempo puede medirse, a condición de que la "sorpresa" se defina en el interior de un mensaje compuesto partiendo (le un repertorio, constituido él mismo de unidades discretas (átomos de significación, rayas v puntos como en el Morse, letras y fonemas, etc.) . La medida de eso que parece escapar a la medida, la reducción de la sorpresa y de la variedad a la combinación, la cuantificación de lo aleatorio, se hacen así posibles. Las máquinas operan a partir de esas teorías y de esos datos. Se sabe que ellas manipulan números cada vez más grandes y también grupos cada vez más diferenciados de elementos. De esta constatación a un proyecto, el de or-

---

61 La irrupción de lo discontinuo en las ciencias, comprendidas entre éstas las ciencias de la realidad humana, con sus implicaciones, fue señalada hace ya largo tiempo en Knowledge and Social Criticism (H. Lefebvre, Contribución ala obra colectiva: Philosophie thought in Franco and U.S.A., Universidad de Buffalo, 1950, especialmente pág. 287 y ss.).

ganizar la sociedad poniendo sobre cartas perforadas los individuos y los grupos, los agregados analizables y las clasificaciones ya repertoriadas, no hay más que un paso. En las novelas de ciencia ficción (Huxley, Orwell, Van Vogt, etc.), es generalmente la policía quien franquea este vaso y toma a su cargo el asunto. En la realidad práctica de nuestra época, sería más bien el fisco v el control financiero del funcionamiento económico. Uno no impide además al otro. En ambos casos, lo que adquiere importancia es la organización administrativa, es la burocracia. Pasamos entonces del plan teórico al de una ideología difusa, que surge por todos los costados pero sobre todo en la vecindad de las organizaciones burocráticas, tecnocráticas, estatales.

Un modelo de perfección domina este conjunto teórico y práctico; la perfección se define por la estabilidad, por el equilibrio, por la autoregulación, en una palabra, por el Sistema. Perfeccionados, tecnificados, los viejos conceptos salidos del círculo, de la esfera v del sistema suben en el horizonte. Llevan en la ocasión nombres nuevos, soportes de metáforas diversas ("sectores", "dominios", etc.). Irresistiblemente, el devenir se desacredita. En la oposición "devenir-estabilidad", el segundo término se valoriza en detrimento del primero. La contradicción dialéctica elucidada no obstante en la línea heraclitana por Hegel, Marx y Lenín no se distingue más de la contradicción lógica, es decir, de la absurdidad v de la imposibilidad. Transiciones, pasajes, ambigüedades, pierden su interés teórico y práctico en provecho de cortes, articulaciones, discontinuidades, polaridades, complementaridades.

En esta vasta ideología, está sobreentendido que las sociedades y los grupos que la constituyen, como los seres vivos y los "seres" en general, tienen necesidad de un principio interno que los mantenga en existencia. Este principio de cohesión y de coherencia, estructura latente o que aparece, es lo único importante. ¿La desestructuración? Es la amenaza, el lado malo que debe abolirse urgentemente, el mal. Según esta ideología, las sociedades hallaron su principio estructurador en un Sistema en acto, ya económico, ya cultural. ya político. Así la ciencia y la acción habrían cambiado de bases, de objetivos y de objetividad. Una mutación notable los habría hecho antiprometeanos definitivamente, estabilizadores. Entraríamos en la era de los Sistemas, ya no más especulativos como las antiguas concepciones del mundo, sino teórico-prácticos, reales e inteligibles a la vez.

Comenzamos aquí el largo desmembramiento de los síntomas y de los índices de un período hondo desde el punto de vista de las transformaciones revolucionarias y del desarrollo de la sociedad, y terriblemente pleno desde el punto de vista antagónico. De todos los costados intervienen poderes que clasifican, ordenan, cortan, recortan, disponen: las autoridades, el Estado, los centros de decisiones. Los Poderes tienen más poder e influencia que nunca. Su objetivo estratégico fundamental, es de no tolerar nada que salga de sus cuadros y de sus previsiones, de sus intereses en tanto que instituciones. Previsto y realizado según sus normas, un porvenir es por definición armonioso (o más bien "armonizado"). En esas previsiones es inútil insistir sobre este punto lo cuantitativo predomina y lo cualitativo se esfuma. Lo cua-

litativo, es más bien el aspecto inquietante de los problemas. Para una demasiado cierta racionalidad técnica, lo cualitativo es el enemigo. Su espectro atormenta las oficinas. Se lo refuta; se combate la preocupación de lo cualitativo como nostálgico, pasatista, recuerdo de épocas revueltas. Toda efervescencia, toda conducta innovadora v creadora para retomar aquí el lenguaje de Georges Gurvitch es percibida como molesta, efecto o causa de turbación, efectivamente, se arroja esa conducta a los desvíos, a las distorsiones y las disfunciones. Organizar, es sistematizar. La lengua italiana lo dice más claramente que el francés. ¿La sociedad? Ella se define como una suma de instituciones que deben funcionar correctamente, según una racionalidad para lo esencial lograda resolviendo las tensiones perturbadoras.

La burocracia, por esencia, es estructurarte-estructurada, auto-estructurarte, auto-estructurada. Es la razón de ser, su racionalidad, su finalidad. Ella envía circulares, palabra admirable. Tiene expedientes, cajones, ficheros, mostradores, personal intermediario, cuadros superiores. Compone y ordena. A sus preguntas, a los problemas planteados por ella, exige una respuesta inmediata, por sí o por no. "¿Verdadero? ¿Falso?" Estatales o privadas, las oficinas se pretenden eficaces, operacionales. Todo el resto, no es más que filosofía, no es más que poesía. Los bufetes tienen razón. La razón burocrática está con ellos. El Estado, los políticos, los burócratas, cada uno a su manera, dirigen el tiempo. Los hombres del Estado tienen horror de una historia que no podría resultar más que de sus ignorancias y de sus faltas, a veces de sus crímenes. Para la ideología estatal como para la práctica de

los burócratas, la historia se confunde con las historias. De ahí, un "consensus" observable a la vez contra la historicidad (que esos grupos no han comprendido casi) y contra la historia como ciencia (que casi no aprendieron, sino por las anécdotas).

¿A dónde apunta entonces el nuevo eleatismo? No quiere más, como el antiguo, negar el movimiento sensible, negarlo y arrojarlo en lo aparente. Niega el movimiento en la historia. No se contenta con negar la historia como ciencia; rechaza la historicidad fundamental concebida por Marx, considerándola corno una ideología perimida.[62] Este rechazo constituye la nueva ideología, presentada con el vocabulario del rigor, de la precisión, de la ciencia. Con la historicidad caen, la búsqueda del sentido, la contradicción dialéctica, y lo trágico. Se desdramatiza.

El sentido de la historia había sido proclamado de una manera que parece hoy profética. Se niega este anuncio revolucionario de lo posible. El tiempo ha decidido. Como el antiguo, el nuevo eleatismo exorcisa el tiempo. ¿La historia? Se termina declarando que no tuvo ni orientación ni sentido, o bien mostrando que el sentido es alcanzado con el reino de la racionalidad técnica. Como el antiguo, el nuevo eleatismo querría conjurar las amenazas del porvenir. No es que pronuncie la fórmula mágica: "Detente, minuto, eres tan hermoso". Quería solamente detener el deslizamiento hacia la catástrofe. La sociedad, al parecer ha alcanzado un estado tal

---

[62] Cf especialmente M. Foucault: Les mots et les choses, Gallimard, 1966, p. 274275.

que puede crecer "armoniosamente" sin que este crecimiento desordene el orden y la unión de los elementos; conviene defender este orden. Si hay todavía historia, será una supervivencia de irracionalidad. Los residuos, escapando a las estructuras, habrán tenido el poder de disolverlas. Si la historia continúa, arriesga arrastrarnos hacia el caos cruento, guerra nuclear, revuelta mundial contra los ricos. El problema teórico estaría acaso en reconsiderar el tiempo en función de las ciencias y de las realidades nuevas. Se prefiere abolirlo. Hay una retracción del pensamiento hacia "la arqueología de las ciencias sociales", retorno hacia el original figurado por los más miserables de los "primitivos", para eludir el tiempo reencontrando lo actual en lo arcaico. Al mismo tiempo, se desconocen las reivindicaciones v aspiraciones del "tercer mundo", de los países mal desarrollados.

Contra el nuevo eleatismo, ¿el movimiento podría probarse andando? Por desdicha, aquí y ahora, el movimiento gire llevaría en sí mismo su prueba y su verdad, sería una revolución, y aun una revolución triunfante. Cuando Marx hablaba del "movimiento", esta palabra designaba el movimiento obrero y revolucionario, concebido como evidente e irresistible. El nuevo eleatismo acompaña los fracasos y semifracasos de la revolución mundial. Es bastante claro que sufrimos las secuelas de un gran aborto. ¿Una nueva ola de revoluciones (con o sin guerra mundial. La primera hipótesis es la más verosímil) tendrá lugar? No faltan los índices v los síntomas. Con todo, no se sabría demostrar esta previsión. Una victoria del imperialismo que estabilizaría el planeta, no es imposible. Al impulso de los primeros anos del siglo XX

sucede hoy la estagnación; el crecimiento cuantitativo reemplaza el desarrollo cualitativo anunciado por Marx. Ciertas previsiones revolucionarias se cumplen tanto bien como mal, y más bien mal que bien, como la proletarización a escala mundial o la degeneración cultural de la sociedad todavía dominada por la burguesía y por las relaciones de producción y de propiedad establecidas a su uso. En una perspectiva más inmediatamente política, nadie ignora hoy que el "campo socialista" (cuyo socialismo no corresponde sino de lejos al modelo construido por Marx) está a la defensiva, y que los Estados Unidos se disponen a "estructurar" el planeta según sus intereses y su ideología.

Las dificultades del pensamiento dialéctico no son ni ficticias ni especulativas. Cuántas gentes inteligentes, activas y de buena voluntad imploran al Tiempo que se detenga, y cuando niegan la existencia de las contradicciones ¿no es grave? Más bien la estagnación que el cataclismo. ¿Quién se atrevería a censurarlos? El equilibrio, ¿por qué no? Por desdicha, este equilibrio es el del terror. Hay una convergencia de todas las fuerzas y potencias que utilizan la aparente inmovilidad para instituirse y consolidarse.

Por desdicha también, las ideas y la ideología juegan un papel inmenso en las estrategias mundiales. Ahora bien, el modelo americano "inconscientemente" o no, inspira muy, visiblemente el nuevo eleatismo. Los Estados Unidos aparecen primero como el país donde la historia y el pasado no tienen el menor peso. Además, ofrecen la imagen de su porvenir sociocultural a los países menos avanzados en la industrialización y la técnica.

Descartemos un malentendido. No es cuestión de imputar el sostén de la estrategia imperialista a los que siguen el modelo americano. En tanto que individuos, pueden incluso combatir esa estrategia. Sabemos que en los Estados Unidos se desarrolla un movimiento que busca arrebatar lo esencial de la cultura americana a los poderes que la utilizan. Lejos de nosotros la idea de juzgar y de atacar sobre el plano político a los sostenedores del americanismo. Es imposible no obstante resumir la situación teórica pasando en silencio su contexto. Esta situación no depende de las intenciones, buenas o malas, de los individuos. Una estrategia mundial, hoy, es total. Envuelve estrategias parciales: militar, económica, ideológica y cultural. Sin confundir los planos y sectores, no se los puede separar. ¿No sería esa la estructura actual de las estrategias mundiales?

A tales cuestiones, conviene también responder por "sí" o por "no". ¿Verdadero o falso? Si esta situación existe teóricamente y prácticamente, es en función de esta realidad que es preciso comprender las obras y los hombres.

Desde el principio de su carrera científica, Claude Lévi-Strauss ha llevado el ataque a la vez contra la noción marxista de la historicidad y contra la historia como ciencia. En las Estructuras elementales del parentesco, la investigación de las estructuras se confunde con la de las leyes invariables en el tiempo.[63] Estas leyes imponen formas, resultados de

---

[63] Lo que permite a Paul Ricoeur vincular al kantismo el pensamiento de Cl. Lévi-Strauss. Cf. Le Crú et le Cuit, p. 19. Por múltiples razones, expuestas en el presente artículo, nosotros preferimos otra clasificación de las ideologías.

``la actividad inconsciente del espíritu", a un contenido natural Ellas son "fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados".[64] El análisis permite entonces alcanzar la estructura inconsciente, subyacente en cada institución y en cada costumbre. Así obtiene un "principio de interpretación" válido para otras instituciones y otras costumbres de las cuales "el carácter formal se mantiene a través de todas las vicisitudes". Esta investigación de las leyes y principios exige que se descarte, por una reducción previa, los sentimientos y voluntades, lo individual. "Para alcanzar lo real, es preciso primero descartar lo vivido".[65] Lo real y lo inteligible coinciden en las estructuras, las del parentesco, las de los intercambios, las de los mitos. Estas son las del espíritu. "Los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del cual él mismo forma parte".[66] Atribuyendo significaciones a las cosas, el espíritu se significa. ¿La historia? Se reduce a las modalidades temporales de la acción de esas leyes universales e inmutables. Más bien que verdad y realidad, es la secuela de las turbaciones y apariencias que disimulan esta acción.

El método postula una correspondencia formal entre la estructura de la lengua y la de los sistemas que estudian el antropólogo y el sociólogo. Esta correspondencia, concebida

---

64 Antropología estructural, p. 28. Cf. también p. 78, etc.

65 Tristes tropiques, p, 50.

66 Le Crú et le Cuit, p. 346. Cf. también Anthropologie structurale, cap. XI.

como real al mismo tiempo que como fundamento de la inteligibilidad, asegura la cohesión de los grupos sociales. La noción de Sistema, ligada a las de coherencia v equilibrio interno, pasa al primer plano, tomando el prototipo (o modelo) de la lingüística. Instituciones y costumbres se definen por la cohesión, por la estabilidad. El lenguaje, en efecto, exige la cohe-
rencia para garantizar la comunicación y la "neutralización" de todo lo que separa a los individuos. El carácter sistemático del lenguaje, aislado, acentuado, provee así el modelo general del Sistema. "La lengua es un sistema que no conoce más que su probo orden", había declarado F. de Saussure.[67] "Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos un el primer rango de los cuales se colocan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión". [68]

Claude Lévi-Strauss, iniciador en Francia de esta sistematización. se cuida de llevarla hasta sus últimas consecuencias. Reconozcámosle ese mérito. Otros no tienen esta reserva ni esta prudencia. Michel Foucault, que acaba de publicar un libro de una extraña penetración intelectual, Les mots et les choses, ha completado una publicación con una entrevista acordada a la "Quincena Literaria" (N" del 15 de mayo de 1966). Este texto, que se agrega a la obra sobre la cual será necesario volver, lenes nosotros no sabemos bien si propone un panestructuralismo, o ama renovación del pen-

[67] Cours, p. 43.

samiento nietzscheano ha abierto, no sin brutalidad, la polémica. El interés de esta discusión deriva de lo que aporta simultáneamente sobre la definición del saber, sobre la adhesión a lo social y a lo político, por una parte, y por otra, sobre lo esencial del marxismo.

Según Foucault, es Cl. Lévi-Strauss quien le reveló esta verdad: el sentido, eso no es más que un efecto (te superficie, reflejo o espuma. Lo que nos atraviesa o nos sostiene, lo que está delante nuestro, es el Sistema. Este descubrimiento marcó el fin do una generación que se preocupaba del sentido y del no-sentido, y el principio de otra que no se interesa más que en el concierto y en el Sistema. "Por Sistema es menester entender ten conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que ellos enlazan . . . Antes de toda existencia humana, antes de todo pensamiento humano, habría ya un saber, un sistema que nosotros descubrimos". Paradoja: el pensamiento-pensamiento precede al pensamiento pensante; el sistema, en su perfección y su estabilidad, es la razón del pensamiento del sistema. Michel Foucault acepta la hipótesis de un pensamiento anónimo, que instituye o constituye ese sistema. No es un Dios ni un principio metafísico, sino un "uno", o bien un "hay. . .". Por encima y por atajo, si puede decirse, no hay más que vacío y abertura. El Sistema se aprehende en sí mismo, en y por el lenguaje, que fija el estatuto del ser humano. Este Sistema pensado sin pensamiento pensante (sin "sujeto") es único. En cada apoca, el modo en que las

[68] Cl. Lévi-Strauss: Introducción a Sociologie et Anlhropologie de Mauss, p. XIX.

gentes reflexionan y viven está comandado por una estructura teórica. "Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y apremiante que es de una época y de un lenguaje". La multiplicidad misma de los sistemas está relegada en la apariencia, en las ilusiones de la subjetividad (de lo "vivido"). Está el Sistema absoluto, el sistema ante todo sistema, fondo sobre el cual escintila un instante la subjetividad consciente. Este descubrimiento no elimina el "sujeto" de lo que se conviene en llamar las ciencias del hombre. Elimina la idea misma del hombre. Y lo que se relaciona con ello: humanismo, problema de la relación entre el hombre y el mundo, problema de la realidad y de la creación artística, problema de la felicidad, etc . . . De acuerdo con la interpretación del marxismo por L. Althuser, Foucault quiere demostrar que no se sale jamás del saber, jamás de lo teórico, jamás del Sistema. La vida cotidiana participa de las mismas categorías que el mundo técnico y científico. Sólo una "conciencia hexagonal" de la cultura elude el campo de los problemas ya descubiertos en América y en Inglaterra. De ese hecho, los franceses no comprenden lo que ocurre entre ellos. Escuchan los gritos de su corazón, en lugar de definir la organización sistemática de la cual cada uno es parte integrada-integrante, estructurante-estructurada . . .

II. LENGUAJE Y SISTEMA

¿Sería honrar demasiado el pensamiento estructuralista y culturalista actual al acercarlo al viejo eleatismo? ¿No merecería ese tratamiento, esta comparación con una filosofía venerable y lejana?

La cuestión no es saber si es lisonjero o insigne para Cl. Lévi-Strauss y su escuela. La cuestión es saber si hay una ideología difusa en vías de cristalización en una teoría, o si esta apreciación es falsa.

En el curso de la discusión, que trataremos de llevar hasta el fin, volveremos sobre las razones ocultas o evidentes de una valorización tan asombrosa del Sistema. Reconstituiremos también el camino teórico de esta valorización, a partir de la lingüística saussuriana y específicamente de la fonología. No nos preguntaremos sobre todo si no hay en alguna parte un malentendido, un desconocimiento. ¿El lenguaje puede verdaderamente concebirse como un sistema único? ¿No hay más bien un conjunto de sistemas parciales (fonológico, morfológico) que constituyen niveles bien distintos? En particular, ¿el nivel lexical debe concebirse como un sistema o como un conjunto de subconjuntos, grupos de palabras que expresan tal función o tal actividad social como la habitación, el vestido, la nutrición, etc.? Si es así, no puede representarse lo real (social) y lo inteligible (el sistema) en una identidad indisoluble. La realidad social debe por lo contrario representarse como un conjunto de sistemas parciales, separados por huecos, lagunas, cortes, grandes "blancos" del texto social. Existirían así en nuestra sociedad el sistema fiscal, el sistema jurídico, el sistema político (o los sistemas), el sistema pedagógico, el sistema ferroviario, el sistema vial, etc., etc. Cada uno trata de alcanzar la cohesión y la coherencia. Los puntos fuertes del conjunto, su "armadura" su estructura no carecen de puntos débiles. Por los agujeros se corre el riesgo de que pasen fuerzas "desesiructu-

rantes" o "reestructurantes". La estrategia política busca de colmar las lagunas y las fisuras, reforzar los puntos débiles. Es sistematizante y totalizante, pero el acabamiento del Sistema cínico y total no es más que un límite, imposible de alcanzar. En cuanto a la ciencia, no está más sistematizada que la realidad social. No constituye un cuerpo unitario, a pesar de las tentaciones en ese sentido. Se divide en especialidades, separadas por hoyos y lagunas. El conocimiento mismo, comporta puntos fuertes y puntos débiles; y es alrededor de estos últimos, en los patos débiles, que ocurre cualquier cosa: descubrimiento, creación.

Esta crítica del Sistema y de la sistematización permitirá abordar las cuestiones decisivas, las del humanismo (antiguo o nuevo), las del pensamiento dialéctico. Lo que nos conduce al fin a ¡Mantear el problema de las relaciones entre el pensamiento marxista y el pensamiento nietzscheamo o inspirado en Nietzsche.

NOTA PREVIA

La noción de estructura tiene un campo de validez. El conocimiento (la ciencia) no puede pasarse sin ella. En cuanto al estructuralismo, procede por extrapolación y reducción. Sobre la noción de la estructura, injerta una ideología. Con el estructuralismo, la estructura ultrapasa sus derechos, sus condiciones de receptibilidad. En particular,

absorbe las mociones vecinas pero distintas de forma y de función. Así procedieron igualmente el formalismo y el funcionalismo, ahusando cada una de esas ideologías de una noción limitada y pasando de lo relativo a lo absoluto. . .

El estructuralismo y su éxito resultan de circunstancias exteriores al pensamiento científico, aunque se da para la ciencia (la epísteme). Este es un fenómeno sociológico digno de atención. El análisis de esas condiciones v del contexto refuerza una crítica que sin este apoyo permanecería abstracta y se arriesgaría a ser derrotada en ese plano, el de la abstracción donde lo más "puro" parece superior a lo impuro, y lo más formal a lo que envuelve un contenido. El estructuralismo es la ideología del equilibrio entre las fuerzas actuantes en el mundo moderno: sistemas económicos y políticos, clases, países industriales y países poco industrializados. Es la ideología del statu quo. Algunos dirían que es, en consecuencia, la ideología de la coexistencia pacífica, y de la "estructuración" del mundo bajo el signo de la paz. A lo que se puede responder que esta ideología es aprobada y considerada como aprobada por aquellos que experimentan el miedo de los cambios profundos y que quieren mantener el estado de cosas existente. ¡Sin duda porque les conviene! Se ocupan entonces de "estructurar" la sociedad moderna para conservar su orden.

Que exista una versión estructuralista del marxismo, es bastante sorprendente. Esta versión rigurosamente cierta (L. Althusser) se opone a una interpretación que permite a veces demasiados compromisos (R. Garaudy). En nuestro sentido, esos son dos productos de descomposición del dogmatismo.

La versión estructuralista opera un análisis marxista del marxismo, lo que lo compromete en la vía del rigor, pero también lo expone al pleonasmo y a la tautología. Así estudia el análisis marxista de la sociedad actual y de los problemas concretos que ella plantea (problemas de su definición, de las relaciones locales y mundiales entre la ciudad y el campo, del Estado y de la planificación autoritaria, etc.). El teórico ,(el hombre teórico) se establece en una fortaleza inexpugnable acaso, pero de la cual no saldrá más. Bajo el pretexto del rigor epistemológico, se constituye un Sistema, se busca instalarse en un Sistema e instaurar un Sistema. Para los mantenedores del Sistema, se es estructuralista, o no se lo es. ¡Se es . . . o no se es!, no hay otra posibilidad. Esos espíritus rigurosos no comprenden que alguien ¡pueda utilizar la noción de estructura sin "ser" estructuralista. Ese panestructuralismo reproduce una situación teórica conocida desde los principios del pensamiento: la pretendida constatación y la valorización de lo inmóvil (el eleatismo) contra el movimiento (heracliteísmo).

La tendencia panestructuralista expresa a su manera, en francia, un agostamiento del pensamiento y de lo "vivido". Se utiliza del prestigio del rigor en la extrema confusión de las ideologías pasadas. Se elabora el lenguaje (o más bien: la escritura) del rigor. Sin saberlo, se establece así sobre el plano del metalenguaje. La función referencial del lenguaje desaparece en provecho de la función metalingüística (en la acepción de R. Jakobson). El discurso no tiene más que ocuparse de sí. Pleonasmo y Tautología reinan, en un discurso de segundo o tercer grado. ¡Y no solamente entre los filó-

sofos! La recepción y la asimilación de lo que hizo "moverse" el pensamiento (de lo que hizo el "movimiento" de la reflexión), a saber, el marxismo, el psicoanálisis, la etnología, el surrealismo, tienden extrañamente hacia la dureza rígida. Lo que no dejará de tener consecuencias que convendrá seguir de cerca. La crítica del panestructuralismo no es más que un episodio de una crítica radical de la Modernidad.

La sistematización "panestructuralista" se funda sobre el estudio del lenguaje y la lingüística. Comporta dos afirmaciones distintas, y la oscilación entre las dos y el pasaje de una a la otra. Nuestra crítica disociará esos dos términos, rechazará el pasaje ilegítimo doblemente (no motivado y no explicitado) de uno a la otra. Además, hemos de mostrar que hay un postulado común a esas dos tesis: una concepción del lenguaje que nosotros rechazamos profundizando la noción de nivel.

PRIMERA PROPOSICION

La lingüística puede y debe proveer un modelo a las ciencias sociales. Ella elimina las representaciones que pasan hasta ahora por científicas en sociología, en psicología, en economía política. ¿Por qué? Porque ofrece una teoría formal, rigurosa, modelo de inteligibilidad. Y esto en tanto que sistemática, y porque es sistemática y ofrece una trasparencia a la mirada del pensamiento.

SEGUNDA PROPOSICION

El lenguaje define (porque lo determina) el estatuto de los miembros de toda sociedad, el modo de existencia de un conjunto social. El lenguaje no es solamente una herramienta, un instrumento, un mediador entre "los hombres" (individuos y grupos) y los objetos. Las estructuras sociales son también conjuntos de relaciones que se mantienen independientemente de las unidades que ellas enlajan. El lenguaje, como sistema, define a la sociedad como sistema, y también las formas del pensamiento. Desempeña entonces una especie de función trascendental. Es el "lugar de nuestra instalación" . . . Estamos atrapados en el sistema del lenguaje. en la implicación de significantes y de significados (incluso si entre ellos ocurren ciertos "desenganches" autorizados y utilizados, que hacen, a ese título, parte del sistema). ¿Cómo saldríamos, puesto que cada detalle, cada fragmento, cada hecho, cada individuo, cada cosa no existen más que siendo nombrados y remiten al conjunto del lenguaje? Nuestro suelo, nuestro tiempo y nuestro espacio, son destacados por las palabras, dispuestos según el sistema de las palabras. Estamos dominados y aun "transidos" por el lenguaje. Efectivamente, desde que pensamos en eso, el hecho de estar tomados en un sistema a la vez opaco y traslúcido, el lenguaje, y de no poder salir de él, ¿no es angustiante? Hay un sistema, o el Sistema.. Bajo el lenguaje, un abismo, una abertura. Allá arriba, el horizonte desierto. El lenguaje no tiene nada de referencial. No remite a ninguna otra cosa, ni a

lo real, ni al hombre, ni a la obra o a tal obra, ni a lo cotidiano o bien a lo no-cotidiano.

La primera afirmación versa sobre lo inteligible. Propone un modelo, es decir, una construcción mental. Es de orden metodológico o epistemológico. La segunda serie de afirmaciones versa sobre lo real. Descarta de lo "real" muchas ilusiones y apariencias: el "sujeto" de los filósofos, lo "vivido", el individuo, el hombre, Dios, el discurso total, etc. Afirma la identidad de lo inteligible y de lo real en el Sistema.. Es de orden casi ontológico y normativo. Se ha saltado de una combinación mental a una realidad social y a una norma de esta realidad.

De derecho, las dos series de afirmaciones son distintas. Deben discutirse separadamente. Acaso la primera es aceptable, al menos parcialmente (no sin crítica) cuando conviene desechar la segunda.

De hecho, es bastante fácil pasar de una teoría que se pretende científica a una filosofía. Si Lévi-Strauss conserva a este respecto una loable prudencia, así como L. Sebag en su libro .Structuralisme et marxisme ha franqueado rápidamente el paso. Pensamos que Michel Foucault ha sobrepasado esos escrúpulos. Pero no es ni será el único. En él, el poder del lenguaje sistemático y fundador de la sistematización se sustituye a la historicidad, presumida corruptora.

Esos protagonistas de una tendencia que erige el estudio del lenguaje y sus resultados actuales en saber unitario (sin fisura, sin laguna), en conocimiento riguroso de la sociedad capaz de definirla y de regentarla, esos teóricos no van más que hasta una hipótesis muy simple. Su saber, su discurso

científico, ¿no serían el lenguaje de esta sociedad? Sus conceptos mezclados de ideología, ¿no constituirían una (o la) superestructura de esta sociedad (llamada "neocapitalista", o "de masas", o "de consumo", etc.) aún mal definida? ¿No habría isomorfismo u homología entre la estructura de esta sociedad, la estructura que encuentra en ella su lugar y más particularmente la estructura del discurso actual en las ciencias sociales? Si fuera de otro modo, sería preciso admitir que la ciencia puede, definitivamente, separarse de la ideología, sin mezcla, y que es posible distinguir bien lenguaje, metalenguaje, conceptos elaborados en las ciencias sociales.

Está bien comprendido que estas homologías no pueden aparecer más que si se distingue cuidadosamente el discurso científico, el discurso cotidiano, el discurso literario, el discurso-publicitario y todos los géneros de discurso que tienen lugar y plaza en esta sociedad, aprehendiendo sus articulaciones y sus diferencias y distancias. Constituyen sin duda un conjunto, si no un "sistema". Hay correspondencia entre ellos, estipulada por la división del trabajo en esta sociedad y por la exigencia de representaciones ideológicas, que restablecen cierta unidad por encima de las ocupaciones parcelarias en todos los dominios.

Esta argumentación no tiene otro fin que designar un peligro. ,si el discurso de esta sociedad deviene lenguaje teórico, a través de la filosofía y las ciencias sociales, pudiendo enseguida reinvertirse en una práctica conscientemente sistematizante (en el Estado, la pedagogía, la búsqueda de una integración deseada), descartando los conflictos, eliminando

los individuos, ¿no es una amenaza que nos vuelve a mostrar el dedo?

Esta hipótesis explicaría la moda del estructuralismo, ese fenómeno ideológico y sociológico. Tal fenómeno sociológico vería mejor un fenómeno sociológico, es decir, de lógica social. Las tendencias a la organización, a la conservación y mantenimiento de las estructuras de equilibrio, se manifiestan en una forma cl el discurso y primero en un discurso sobre la forma, la coherencia, el equilibrio y el Sistema. Este discurso que se cree discurso sobre lo social y aun conocimiento de lo social, es solamente discurso de esta sociedad, v en consecuencia, metalenguaje por lo mismo que esta sociedad se justifica dándose por término y fin de las sociedades anteriores y de su historia. La lógica de tal sociedad quiere que en un momento dado y haciendo funcionar su intelecto numerosos individuos planteen problemas lógicos, formales y "rigurosos". Todos juntos, ignorándose o no, ponen entre paréntesis los contenidos. Estos les parecen subsidiarios, empíricos. Ahora es el momento exacto en que son de primordial urgencia esos problemas concretos planteados por los "contenidos", sin sistema formal subyacente o dominante, y aquél de las cuestiones agrarias (planteados por estructuras atrasadas) y urbanas ante las amenazas de destrucción nuclear.

Las dos series de proposiciones consideradas más arriba aceptan el concepto de sistema. Ahora bien: nosotros negamos el monolitismo y el dogmatismo de las aplicaciones del concepto. La discusión versa esencialmente sobre la noción de nivel, y por muchas razones. En primer lugar, la lingüísti-

ca, como ciencia, lea elaborado esta noción muy extendida v de uso corriente. En segundo lugar, la elaboración metodológicamente teórica del concepto de nivel ha sido proseguida por una escuela bien determinada de lingüistas (Œ. Benveniste, A. Martinet, G. Mounin. etc.). Ahora bien: esta escuela parece reticente ante las pretensiones del panestructuralismo.

Aborta argumentos muy serios contra las extrapolaciones; y especialmente contra aquella que pasa del primer grupo de ¡proposiciones al segundo grupo (del "modelo" al "estatuto"). Podría ser que el concepto de nivel comporte una crítica interna del concepto de sistema, modere sus abusos y reduzca sus pretensiones.

Se nos lleva a distinguir con cuidado, en el estudio del lenguaje. los conceptos de nivel y de dimensión. Podemos demostrar que la tendencia panestructuralista ha puesto el acento sobre las dimensiones del lenguaje, indispensables para concebir las nociones muy importantes de código y de mensaje. Ha descuidado la noción de nivel, que destruye por la base la tesis de la unicidad y de la coherencia absoluta del Sistema. Ahora bien, el dogmatismo supone un postulado de coherencia absoluta.

"La noción de nivel nos parece esencial en la determinación del procedimiento de análisis. Es la única apropiada para hacer justicia a la naturaleza articulada del lenguaje y al carácter discreto de sus elementos; únicamente ella puede hacernos encontrar, en la complejidad de las formas, la arquitectura singular de las partes y del todo. El dominio don-

de lo estudiaremos es el de la lengua como sistema de signos lingüísticos", escribe E. Benveniste. [69]

En el nivel inferior de un análisis que descubre la segmentación de lo "real", el lenguaje, nosotros hallamos entidades minimales: este nivel se desdobla en nivel fonemático (unidades segmentadas minimales: los sonidos, las letras) y nivel merismático en la terminología de E. Benveniste (los rasgos distintivos que componen el fonema, por ejemplo la oclusión, la dentalidad, la sonoridad, la aspiración). Según nuestro autor, no es posible definir este nivel como el de las unidades no significantes. Toda unidad, o todo nivel, debe tener un sentido para obtener estatuto lingüístico. El sentido de d o de b, por ejemplo, es el de permitir o más bien exigir la referencia a una unidad de nivel superior, del cual la unidad inferior es constituyente, a saber, el morfema (la palabra). Este tiene una doble naturaleza. Se descompone en unidades del nivel inferior (fonemático) y entra, a título de unidad significante, en otras unidades significantes, en una unidad de nivel superior: la frase.

El empleo del término "sentido" por E. Benveniste suscita algunas interrogaciones. Si el sentido de las letras y soni-

---

[69] Problémes de linguistique générale, cap. X, "Los niveles del análisis lingüístico", Gallimard, 1966. Las indicaciones dadas por el autor completan las de A. Martinet y de G. Mounin, del cual ha sido tenido en cuenta "Lenguaje y sociedad", en colecc. Ideas, Gallimard, 1966. Este último libro, obra de un sociólogo y no de un lingüista, no ha mostrado bastante bien el desajuste entre el nivel lexical, el de las frases, y los otros. El análisis estructural de E. Benveniste refuerza nuestras críticas del panestructuralismo. Muestra los límites y el campo de validez de una noción, la de la estructura, así como los peligros de una extrapolación-reducción que transforma la noción en ideología (filosofía).

dos elementales es entrar en combinaciones (distribuciones) de nivel superior, si la entidad elemental no puede concebirse sin un acercamiento dotado de una doble relación (sintagmática con los otros elementos simultáneamente presentados para digmática con los otros elementos virtualmente presentes), el lingüista no puede en efecto "andar con rodeos" con el sentido. Pero es preciso reconocer que este empleo de la palabra "sentido" no está conforme con su uso corriente, que según ese uso el fonema no tiene ni sentido ni significación. Con todo, el sabio el lingüista tiene el derecho de definir el sentido científico de tal

término, en este caso el término "sentido". Lo que hace E. Benveniste, definiendo con el mayor cuidado la diferencia entre forma y sentido. La disociación, escribe, de una unidad compuesta, nos libera de la constitución formal; la integración nos libera de las unidades significantes. La forma de una unidad lingüística se define como su capacidad de disociarse en constituyentes de nivel inferior. Su sentido se define como su capacidad de integrar una unidad de nivel superior.

Las relaciones de la forma y del sentido, propiedades conjuntas, se develan en la estructura de los niveles lingüísticos, recorridos por las operaciones descendientes y ascendentes del análisis, y gracias a la naturaleza articulada del lenguaje" (p. 127). La cuestión del sentido se desdobla ella misma. Preguntar si tal segmento (tal unidad) tiene un sentido o no, es otra pregunta como ésta: "¿Cuál es ese sentido?". La propiedad de constituir una unidad distintiva, opositiva, delimitada, identificable por los hablantes para quienes tal

lengua es su lengua, es una propiedad inherente al sistema lingüístico. Pero al mismo tiempo el lenguaje hace referencia al mundo de los objetos.

Resumamos. Existe el nivel inferior, que se desdobla en nivel fonemático y nivel merismático. Existe el nivel intermediario, el de los morfemas (palabras). Existe, en fin, el nivel superior, el de las frases. En otra terminología, que comporta una interpretación o una comprensión un poco diferentes de estructuras, podría decirse que hay primero el nivel de las unidades no significantes (fonemas), luego el de las unidades significantes, es decir, signos en la plena acepción del término (de doble faz: significante-significado), luego el de los agrupamientos de, unidades significantes, que no son signos pero tienen un sentido.

Así se puede distinguir el nivel fonológico, el nivel morfológico (sintaxis, código gramatical) y el nivel lexical.

Lo importante es subrayar con E. Benveniste como con A. Martinet y G. Mounin, que la articulación entre los dos primeros niveles es transparente a la vez globalmente (en sus enunciados completos, bajo forma de frases, que se relacionan con situaciones concretas y específicas) y bajo forma de unidades inferiores que se relacionan con "objetos" generales o particulares, tomadas de la experiencia o forjadas por la convención lingüística. "Cada enunciado, y cada término del enunciado, tiene así un referente. . ." (p. 128). E. Benveniste distingue la noción de sentido y la de designación. "Nosotros los hallamos distintos pero asociados, al nivel de la frase",

último nivel que el análisis alcanza.[70] La frase no es una clase formal que tendría por unidades "frasemas", delimitados, oponibles El nivel categoremático comporta una sola forma específica, la proposición, organizada según un código, la gramática, la sintaxis. La frase contiene signos, pero no es un signo. Es una diferencia dada en una unidad, disociación implicada en la integración (e inversamente), forma inseparable del sentido. Las operaciones descendentes y ascendentes del análisis son simultáneas, coexistentes.

Por el contrario, entre esos dos niveles y el nivel superior, la relación es diversamente compleja y su ley diversamente difícil de asir. "Los fonemos, los morfemas, las palabras (lexemas) pueden ser contados: su número es finito. Las frases no. Los fonemas, los morfemas, las palabras (lexemas) tienen una distribución en su nivel respectivo, un empleo en el nivel superior. Las frases no tienen ni distribución ni empleo. Un inventario de los empleos de una frase no podría ni siquiera comenzar. La frase, creación indefinida, variedad sin límites, es la vida misma del lenguaje en acción. Concluimos entonces que con las frases se deja el dominio de la lengua como sistema de signos y se entra en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, de la cual la expresión es el discurso. Estos son dos univer-

---

[70] En "El lenguaje y la sociedad", una distinción entre significación y sentido buscaría resolver el mismo conjunto de dificultades. E. Benveniste prefiere desdoblar el sentido.

sos diferentes . . .".[71] Con la frase w el ordenamiento de las frases, el análisis, penetra en la translingüística.

Observaciones de importancia: si es preciso admitir un sistema, al instante el sistema se desdobla. Existen dos, al menos dos: el sistema de signos y el instrumento de comunicación, la lengua y el discurso (con sus funciones "interhumanas",estipula E. Benveniste). La lingüística remite a la translingüística. La referencia, para aquellos que comunican, es la situación. La frase, nivel superior del sistema de signos, es la unidad del discurso, que trasmite una información, o un orden, informe sobre una situación.

Podemos decir que para los dos primeros niveles hay articulación determinada (en lo que concierne a cada uno de ellos y en lo que concierne a su relación). Pero en lo que concierne a la frase, primero, y enseguida al empleo de las frases en el discurso, hay corte, hiato, es decir, lugar para una actividad específica. Entre los sonidos (fonemas), entre las palabras (monemas o morfemas), hay articulación. Entre los dos niveles, hay doble articulación. Pero entre la frase, sus empleos y sus elementos, hay desarticulación, literalmente. En otros términos, el concepto de nivel se desdobla. Hay niveles articulados, y niveles separados por una laguna, por un corte: por una desnivelación.

Es lo que indican gráficamente los blancor. Entre las letras y las palabras, entre las palabras mismas, los blancos hacen sensible la articulación. Entre las frases. los blancos

---

[71] E. Benveniste, op. cit., págs. 129130. Cf. "Le langage et la société", p. 335, un cuadro en el cual lo que se ha expuesto aporta algunos complementos.

gráficos y los blancos semánticos (con las respuestas gráficas que los jalonan, las puntuaciones) muestran discontinuidades mucho más extensas. El blanco gráfico v el blanco semántico indican tanto una relación como un hueco. El blanco da un "vacío pleno". Luego, lo que llena ese vacío salta a los ojos. Luego, es una emergencia que se hace más lentamente, se desdice, se desconoce, introduce malentendidos, luego se perfila y se reconoce.

¿Cómo afirmar desde entonces que hay un sistema, el Sistema? Del único punto de vista lingüístico, el Sistema se desdobla o más bien se desmultiplica. La tesis de la unicidad del Sistema reduce el modelo lingüístico. En cuanto al paso del modelo al estatuto, es un salto, una extrapolación.

Planteemos la cuestión de otra manera. Puede admitirse que para el lenguaje en general y para cada lengua en particular, hay un sistema fonético (al nivel fonemático) y un sistema morfológico (el código gramatical). No está probado del todo que haya un sistema lexical. Por el contrario. Los argumentos abundan contra la hipótesis de tal sistema. Es aquí, entre lo sistematizable (el sistema de signos) y lo no sistematizable (empleo de las frases, discurso en acto) que habría hiato, desnivelación, corte no articulado. En un nivel más elevado, el concepto de sistema no basta. Es preciso introducir otros elementos, otros aspectos de los "fenómenos langagiers"[72] y de la comunicación. Acaso sea preciso

[72] He aquí otro de los tantos neologismos inventados por Lefebvre y que no tiene una equivalencia precisa en castellano, salto forzando un poco la lengua. Se traduciría "lenguajeros".

explorar esos niveles superiores que van hasta lo imaginario, pasar en o por la translingüística. [73]

De los análisis precedentes y de los estudios a los cuales ellos se refieren, resulta que el concepto de nivel tiene una gran importancia teórica. ¿No sería un aporte esencial de la lingüística a la ciencia de los fenómenos sociales? Pues una tendencia extendida, o más bien una escuela, deja casi enteramente de lado ese concepto. Ya hemos observado y hemos intentado mostrar en otra parte que los análisis de R. Jakobson tratan sobre las dimensiones del lenguaje más bien que sobre los niveles. Por referencia a los fenómenos sociales, es decir, en tanto que lingüística, nuestro análisis ha acentuado la diferencia entre esos dos conceptos (dimensión y nivel).

Las dimensiones comprenden sistemas de oposiciones pertinentes; las relaciones determinadas entre los términos (paradigmas y sintagmas) más los símbolos figuran en el discurso, tomada la palabra "símbolo" en la acepción de los lógicos. Si retenemos el concepto de nivel no podemos más que notar su ausencia en los análisis de Cl. Lévi-Strauss y de aquellos que lo siguen, comprendido también Michel Foucault.

Partiendo de estas observaciones, sería instructivo releer obras ya antiguas y cuya conclusión pasaba por adquirida entre los dogmáticos del estructuralismo. En el capítulo sobre "lenguaje y parentesco" de su Anthropologie structurale, Claude Lévi-Strauss distingue en un sistema de parentesco el sistema de los nombres (es decir, una nomenclatura, un vo-

---

[73] "El sistema de los objetos", por Jean Baudrillart, a aparecer próximamente en la colección Ideas (Gallimard).

cabulario) y el .sistema de las actitudes (p. 45) . El estudio de los sistemas de denominación participa de los métodos de análisis formal
de tipo fonológico, es decir, de una combinación de elementos análogos a los fonemas e integrándose en sistemas. "El sistema de las actitudes constituye más bien una integración dinámica del sistema de las denominaciones" (p. 47). Se podría creer que Cl. Lévi-Strauss va a establecer una diferencia de nivel entre esos dos sistemas, y buscar de definir bien esta diferencia (articulación, o no articulación, diferencia minimal o laguna que deja lugar a actividades). De hecho, Cl. Lévi-Strauss se esfuerza en reducir la diferencia. "El grupo social, como la lengua, halla a su disposición un muy rico material psicofisiológico; como la lengua, no retiene más que ciertos elementos . . ." (p. 49). Se trata de una transposición formal del método seguido por el fonólogo (p. 57). El sistema de parentesco es un lenguaje (p. 58). Cada rasgo constitutivo se caracteriza como un "paquete" de relaciones, y esas relaciones forman parejas de oposiciones pertinentes, susceptibles de figurar en un cuadro (cf. 30 y ss.).

Algunas de las reservas formuladas por Cl. Lévi-Strauss en lo que concierne a la extensión de la fonología o, si se quiere, la reducción de fenómenos sociales al nivel fonológico (no definido como nivel) están entonces destinadas a caer. Esto es precisamente lo que pasa en el capítulo "Lenguaje v sociedad" (cap. III) de la misma obra. El autor afirma que una máquina de calcular podría proveer un cuadro periódico de las estructuras lingüísticas a partir de repertorios fonológicos (de sonidos conocidos del fonólogo). "No ten-

dremos más que tomar nota en ese cuadro del emplazamiento de las lenguas ya estudiadas" (p. 66) . Después de lo cual, él extiende este método a los fenómenos de la moda, a las reglas de matrimonio en el conjunto de lis sociedades. "Que el "mensaje" esté aquí constituido por las mujeres del grupo que circulan entre los clanes, descendencias v familias (y no, como en el lenguaje mismo, por las palabras riel grupo que circulan entre los individuos) no altera en nada la identidad del fenómeno. . ." (p. 69). Postulado de identidad que lleva al autor a construcciones de carácter ``precario e hipotético" de las cuales él afirma no obstante que son verificables (págs. 72 v 74). Estas hipótesis descansan sobre analogías fundamentales entre manifestaciones de la vida en sociedad, muy alejadas en apariencia unas de otras, tales como el lenguaje, el arte, el derecho, la religión" (p. 75) . Aun si se reconoce a Lévi-Strauss el mérito de haber propuesto por primera vez un modelo general, uniendo los resultados científicos obtenidos por los lingüistas y los matemáticos, no falta más que subrayar fuertemente la pobreza de este modelo tomado de la fonología. ¿No deja escapar los niveles más complejos, los más ricos, de la realidad social? El autor sigue un doble camino, que puede producir la confusión en los intelectos: reducción a lo fonológico, por un lado, y por el otro extensión ilimitada de la reducción al lenguaje, considerado como revelando "las leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu".

Es bastante curioso que el concepto de nivel no aparezca claramente en Cl. Lévi-Strauss más que en su respuesta a las críticas que le dirigieron G. Gurvitch así como G. Hau-

dricourt y G. Grana¡ en los "Cuadernos internacionales de sociología" (1955) . El autor se justifica por reducir la sociedad o la cultura a la lengua. Su fin, su "revolución copernicana", es interpretar a la sociedad en función de una teoría de la comunicación. "Desde hoy, esta tentativa es posible en tres niveles, pues las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos, como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y servicios, y las reglas lingüísticas la comunicación de los mensajes. Estas tres formas de comuniicación son al mismo tiempo formas de cambio. . ." (págs. 95 y 96). Es evidente que Cl. Lévi-Strauss confunde nivel y forma, lo que significa una incomprensión del concepto de nivel, o un desdén (inconsciente) de su alcance. Se elimina (inconscientemente) lo que molesta.

Es verdad, según Cl. Lévi-Strauss, que no se trata más que de modelos: "El principio fundamental es que la noción de estructura social no se vincula a la realidad empírica, sino a los modelos construidos según ésta . . ." Las relaciones sociales son la materia empleada para la construcción de los modelos que hacen manifiesta la estructura social misma (cf. Anthropologie structurale, pág. 305 y 306).

Es aquí diremos nosotros que se hace manifiesta la ambigüedad . . . de un pensamiento que se pretende riguroso y emplea la escritura del rigor. (Para decir todo, esta forma de pensamiento que desborda considerablemente el dominio de las ciencias sociales, ha instituido el lenguaje del rigor: hace de él una especie de institución; pero no es más que a partir del lenguaje, palabra o discurso; es a partir de la escritura, de

sus estipulaciones, de un carácter ordenador y ordenado). ¿Quién reprochará a un sabio construir modelos? ¿Cómo hacer para penetrar una realidad altamente compleja y que se complejifica en el curso de su "historia"? ¿Cómo no admirar la lucidez v la prudencia de este sabio, que declara producir sólo "modelos teóricos" provisorios, revisibles? De acuerdo, muy bien. ¿Pero cuál es la relación exacta entre modelo y sistema? El modelo llama a la conciencia una estructura, la cual ofrece un carácter de sistema (p. 306). El modelo no es entonces una abstracción intelectual sino la reproducción mental de lo que existe socialmente como sistema. "Los modelos pueden per conscientes o inconscientes según el nivel en el que funcionen" (p. 308). Aquí, la noción de nivel aparece o reaparece, pero para conservar la confusión. Cuando funciona el intelecto del sabio, cuando pasa por los dos niveles clásicos (observación y experimentación, cf. pág. 307) es cuando extrae de los fenómenos de la inconsciencia un modelo, por consiguiente un sistema, que funciona a ese nivel. En la hipótesis desfavorable en que la sociedad "dispone de un modelo consciente", el intelecto no tiene más que registrar el sistema que le es ofrecido por la sociedad misma.

La noción de modelo, metodológicamente indispensable en ella misma, interviene para disimular una ontología del Sistema. El término modelo tiene dos acepciones, una intelectual y científica, la otra real (aunque "inconsciente" en la mayoría de las sociedades). El pensamiento estructuralista oscila entre esas dos acepciones, y parpadea (cf. op. cit. p. 509). No es seguro que la etnología contemporánea escapa a

los juegos de desdoblamiento, de dualidades, de oscilaciones que caracterizan según Foucault las ciencias llamadas humanas (cf. Les mots et les choses, especialmente pág. 383).

Supongamos mientras tanto que se "toma en serio" [74] la noción de nivel. Esto quiere decir que la homología entre los nivele; debe considerarse con cuidado, establecerla. Esto significa que los niveles no son necesariamente articulados, ni todos articulados de la misma manera. Tal hecho etnológico o sociológico, como la prohibición del incesto o el rol privilegiado del tío materno en sistemas muy diversos, ¿podrían interpretarse de otro modo, si se tomara en serio la diferencia establecida por Cl. Lévi-Strauss entre el nivel de la nomenclatura y el de las "actitudes"? Una serie de preguntas podría plantearse: "En la estructura social, ¿quién decide de la suerte del niño por nacer o ya nacido? ¿Quien debe tomarlo a su cargo? ¿Cuál grupo? ¿Y por qué?" Esta cuestión no es "naturalista", puesto que las respuestas, y las soluciones diversas y aun opuestas a un problema general, difieren según los recursos de los grupos, sus relaciones, su organización interna: y también, esto va de suyo, según su "cultura". Según la respuesta, formalizada o no por ritos v costumbres, el hijo virtual puede ser suprimido antes o después del naci-

---

[74] Entre comillas, por ironía. Los predicadores del pensamiento riguroso emplean de una manera maníaca este sintagma congelado. Para ellos aquel que no adopta su panestructuralismo no ha tomado en serio a Freud, a Marx, a Claude Lévi-Strauss mismo, etc. No tomando en serio a esos Maestros, no es tomado .en serio por sus discípulos. Se les ocurre citar a Nietzsche, del cual algunos “ingenuos” creían que había liberado nuestra conciencia del espíritu de tosquedad y de solemnidad.

miento. Si es aceptado, la tarea ingrata v costosa de educarlo recae por razones conscientes o "inconscientes" en tal familia, en tal grupo. Es curioso que los antropólogos v etnólogos que nos informan abundantemente sobre la nomenclatura, sobre el "sistema", sobre las actitudes en lo que concierne al sexo, sobre la "cultura", dan muy pocas indicaciones en lo que concierne a la preñez y sus consecuencias.

Los niveles pueden estar articulados (es el caso de la doble articulación puesta a la luz por los lingüistas entre los fonemas y los monemas o lexemas) ya separados por un hiato. Citemos aquí un ejemplo tomado a la sociología contemporánea. El análisis comenzado por el Instituto de Sociología Urbana del habiter en el arrabal "pabellonario" ha permitido definir niveles: una apropiación del espacio, una utopía, una ideología.

Esos niveles han sido descubiertos por una investigación de orden lingüístico sobre la cual volveremos luego. En el primer nivel, el análisis distingue otros niveles: el cercamiento, la marcación (de "ángulos", de lugares a los cuales se adicionan símbolos), el ordenamiento del espacio apropiado con una cierta libertad. Esos niveles están bien articulados, es decir, inseparables, inherentes unos a los otros, dados en una unidad con sus diferencias. Entre el nivel de la apropiación y aquel del "sueño pabellonario", [75] la utopía de la feli-

---

[75] Cf. las publicaciones del Instituto de sociología urbana sobre "L'habitat pavillonnaire", tres volúmenes, por N. y A. Haumont, M.G. y H. Raymond, prefacio de Henri Lefebvre.

cidad en el "estarse en casa", hay un cierto hiato. Y más todavía entre esos niveles y el de la ideología que fue elaborada por "pensadores" oficiales y por hombres de Estado de la Tercera República por razones de alta estrategia política, y enseguida difundida con extraordinario éxito. Es sólo en el nivel intermedio de la utopía que el análisis concreto encuentra lo que generaliza Foucault: una presencia-ausencia, un discurso que se anuda y se desanuda sin fin alrededor de sí mismo. La ideología penetra a la utopía, la legitima, la acentúa, pero difiere de ella profundamente, como una representación de la propiedad puede diferir de un más o menos irrisoriamente "vivido"[76] por los propietarios. Asimismo, la ideología penetra la apropiación del espacio, pero este último se vincula a la noción general de praxis, y no a la ideología.

Un fino análisis permite entonces discernir en este habitar que parece primero un simple "hecho" tres capas. La primera es a la vez efectiva (práctica) y afectiva. Paródicamente acaso, caricaturalmente, es una obra. La segunda se relaciona coa y lo imaginario social; la tercera con un estudio de estrategias políticas y principalmente con la estrategia puesta a punto por los hombres políticos de la Tercera República, contemplando la integración de la clase obrera por "el acceso a la propiedad".

La ideología tiene por vehículo un lenguaje. La apreciación efectiva y afectiva del tiempo y del espacio se expresa en

---

[76] Cf. Le langage et la société, págs. 167 y ss.

cosas, en discursos. Únicamente el nivel intermedio tiene verdaderamente por soporte un lenguaje. Las oposiciones (como aquellas entre la libertad del habitat pabellonario y la sujeción de las gentes que viven en el núcleo de las ciudades o en los nuevos conjuntos[77] entre la naturaleza simbolizada por algunas briznas de hierba y la facticidad urbana entre la salud y la felicidad de los "pabellonarios" y la desdicha de los demás), son hechos langagiers. Ni los símbolos ni las oposiciones tendrían lugar sin el discurso. A este nivel y solamente en él se aplican los métodos propiamente lingüísticos y semánticos. Los "habitantes" pueblan de signos un espacio que ellos han formado y encerrado en otro nivel, en otra racionalidad y en otra finalidad. Estos signos y significantes se consuman a la manera de un gran sueño eufórico.

Los dos primeros niveles, el espacio apropiado y lo imaginario social están unidos con una cierta coherencia, compensando el segundo las insuficiencias del primero y resolviendo en apariencia los conflictos entre violencias y actividades de apropiación. Por el contrario, entre esos dos niveles y la ideología que los envuelve, hay un hueco. Para reconocer el origen y el impacto de la ideología, se impone un estudio histórico.

El análisis permite entonces discernir los rasgos específicos de cada nivel, así como las dos formas de diferencia entre los niveles, la articulación y la desnivelación (hiatos). Por otra parte, descubrimos en el "mundo pabellonario" un conjunto significante, pero las diferencias que descubre el

[77] Llamados en nuestro país monobloques (N. del T.).

análisis prohiben hablar de un sistema pabellonario. Salvo si se quiere consagrar la cosa la ideología.

Lo que señala Michel Foucault (que manda a pasear a la antropología pero retiene la etnología como "pedestal epistemológico" con la lingüística) no es demasiado exacto. El estructuralismo dogmático quiere franquear el "pasaje desde el punto de vista de la norma, de la regla y del sistema" (Las Palabras y las Cosas, p. 372) . Está bien lo que le reprochamos. Se pasa de una filosofía de la Libertad (que después de Marx han retomado Sartre, Georges Gurvitch y algunos otros) a una filosofía del sometimiento. ¿La ciencia de la Libertad habría fracasado, con la Revolución? Puede ser. Todavía sería necesario demostrarlo con algo distinto a los análisis epistemológicos. Sería preciso demostrar cómo y por qué el horizonte en este sentido está cerrado, y por qué razones el conocimiento debe colocarse en el punto de vista de las restricciones. Admitiendo que se necesite cambiar el conocimiento que se pretende ciencia de la Libertad y de lo particular, en ciencia de lo necesario y de lo general, eso no es una razón suficiente para valorizar las restricciones, para legitimarlas bajo cubierta de conceptos (como el de sistema).

Es verdad, las máquinas operan calculando las combinaciones de elementos y eliminando ciertas combinaciones según las restricciones impuestas por su programa. ¿Sería ese el nuevo punto de partida del conocimiento? En la presentación del estructuralismo integral se confunden peligrosamente el punto de vista de una combinatoria universal (retoma de la cibernética y de la teoría de la información) y el punto de vista de la norma. "Se dirá que hay “ciencia huma-

na" no dondequiera que se trate del hombre, sino dondequiera se analice, en la dimensión propia del inconsciente, normas, reglas, conjuntos significantes" (Foucault, p. 376).

Las sociedades pasadas, que permiten aproximar si no explicar los métodos históricos, se hicieron siempre cerradas, coherentes; emplearon para llegar a ello todas las formas de la represión, todas las normas y reglas que podían imponer. Todos los conjuntos significantes han existido en la práctica mucho antes de su aparición en la literatura y la filosofía, mucho antes de su descubrimiento teórico. El más grosero análisis de la ciudad antigua o medieval revela tales "conjuntos significantes" (los monumentos, los estilos de la ciudad) y descubre las normas y reglas que dieron a esas ciudades una coherencia fuerte. ¡Eso que definía una forma limitada y destinada a manifestarse en la libertad! Con todo, la historia parece mostrar que las sociedades pasadas no intentaron formarse completamente más que en los momentos en que ellas se sentían amenazadas, desde adentro y desde afuera. El reforzamiento de la estructura iba junto con su derrumbe.

En nuestra sociedad, aquella que data de la producción industrial (sin que se esté obligado por ello a definirla como una "sociedad industrial"), los huecos, las lagunas, los hiatos han sido numerosos. Por esos huecos pasaban fuerzas nuevas, iniciativas, las de los individuos (los "empresarios", por ejemplo) o acuellas de las clases y los grupos (los sindicatos obreros y los grupos patronales o monopolísticos), etc.

El individuo, con o sin ideología individualista, aprovechaba. El derecho, la moral, las estrategias políticas, las

ideologías, se encarnizaban en cerrar los agujeros por los cuales él podía pasar. A medida que las cribas y las redes controles sociales, barreras institucionales, filtros de las normas y del lenguaje se hacían más finos, los deseos del individuo capaz de soportar esta situación se afinaban igualmente. El sufría. Un gran número de hombres capaces de intentar la individualización (la realización de sí en una obra, en un acto, en "el objeto" singular de un deseo singular) caían en el camino, víctimas de neurosis, abandonando la lucha. Algunos pasaban. Otros llegaban hasta la acción, de vuelta; modificaban algo en esta sociedad de la que emergían; intentaban a veces transformarla.

El acento puesto sobre la restricción, la norma y la regla, en nombre del rigor científico, nos parece de una extrema gravedad. Las ciencias sociales ¿deben ocuparse de las instituciones, es decir, de las normas, reglas, conjuntos constituidos? Por cierto que sí, pero no para consagrar lo institucional, para validarlo y aportarle el certificado de legitimación. El conocimiento de las instituciones implica la crítica radical de las instituciones.

Parece que hoy, gentes de una inteligencia penetrante se proponen ajustar las mallas de la red hasta que nadie base. Se quiere el triunfo de cierta concepción del saber: conformismo y restricciones aceptadas. ¿Cierto psicoanálisis no se ocupa de recuperar a los desdichados atrapados en las redes, que no han podido atravesar la criba, que se empantanan en la individualización? Se los rinde a las normas, a las instituciones existentes. Los teóricos proclaman el fin del individuo en nombre del Sistema. Al mismo tiempo que el fin del

"hombre" en general, del humanismo ideológico. Muy bien. El nihilismo, no dejemos de repetirlo, coincide con la sistematización de lo institucional.

El desdén teórico para el concepto de nivel impide a Claude Lévi-Strauss la comprensión de la historia, lo que le permite nivelarla con una extraordinaria ingenuidad. ¿Cómo explicar de otra manera que por la ingenuidad, a menos que eso no sea más que una astucia, su tesis que hace entrar todas las formas específicas de cambio y de comunicación en una categoría: el cambio en general, la comunicación en general, en una palabra, el "comercio" en el sentido del siglo XVIII? La famosa operación denunciada por Marx a propósito de las "sustancias naturales" los árboles reducidos al árbol en general, a la idea de árbol, a la Idea se reitera para los períodos históricos y las diversidades sociales. Incluso "desustanciación" bajo pretexto de conocimiento por lo general, por la forma. En particular, la producción de mercancías, la economía mercantil y monetaria, pierden toda especificidad en provecho del "cambio" (cf. Anthropologie strueturale, págs. 36 y ss.).

La sociedad ha atravesado niveles de crecimiento y de desarrollo bastante bien definidos por Marx: modos y relaciones de producción, fuerzas políticas . . . Si se puede retomarlas para profundizar, estas determinaciones de Marx, esta elaboración nueva no puede cumplirse más que acentuando las diferencias y no reabsorbiéndolas en las generalidades (¡ nivelándolas porque se ignora los niveles!).

El pensamiento de Cl. Lévi-Strauss y de su escuela se distingue por algunas oposiciones pertinentes, para emplear

su lenguaje. La más característica, es la oposición "reducción-extrapolación" muchas veces señalada ya.

Si se va hasta el fondo de su pensamiento, se halla una curiosa predilección, casi maníaca, casi esquizofrénica, por lo inmóvil, por el cuadro, por la reja. El tipo de inteligibilidad que ellos valorizan excluye el movimiento. En lugar de buscar las insuficiencias de una matriz (molde), de un cuadro, para aprehender la movilidad, prefieren negar la movilidad negando que eso sea de su parte una preferencia. Si yo quiero representar lo referencial "inconsciente" de la mayoría de las personas, en su cotidianidad, presento un cuadro cerrado, compuesto de oposiciones pertinentes que representa el espacio de la vida cotidiana:

	ARRIBA	
IZQUIERDA	EGO	DERECHA
	ABAJO	

Este pequeño cuadro, lejos de proporcionarme la inteligibilidad de lo cotidiano, me mostrará los límites y los problemas. Me guardaría de consagrarle "espacio de la representación". "espacio donde habita el conocimiento" Brille, "campo", todavía menos tipo de equilibrio y norma. Su pobreza revela en cierta medida la pobreza del "espacio de la cotidianidad". El estereotipo se utiliza en la crítica de la vida cotidiana, lejos de pasar por su estructura o su forma inteligible. Tomado epistemológicamente, un cuadro cerrado de oposiciones pertinentes no tiene otro referencia) que él mismo, se priva de referencia. Esto no sucede sin graves

inconvenientes. En el caso actual, si se presenta tal cuadro, es por el contrario para situar lo referencia): lo cotidiano, es decir, un nivel de lo social por relación a la tecnicidad, a la cultura, al Estado, a la sociedad en su conjunto, a sus formas de ocupación de los tiempos y los espacios. ¿Es admisible metodológicamente y teóricamente suprimir todo referencia) para dejar el lenguaje solo con él mismo, su propio doble, su espejo, él Mismo y el Otro a la vez? Es no obstante la operación que ha cumplido Michael Foucault, llevando lógicamente a su término la tendencia estructuralista ya representada por Cl. Lévi-Strauss. El lenguaje, el discurso, no tienen otro referencia) que ellos mismos. La "función referencia)" no juega más que por relación al contexto.[78] No designa más que la cohesión o coherencia del Sistema. En nombre del "principio de inmanencia" (Jakobson) tomado dogmáticamente, se reduce a una unidad la cualidad tan fuertemente marcada por E. Benveniste, la del sistema de signos, y de la comunicación (texto citado, Problémes de linguistigue générale, p. 130). Por eso es que el panestructuralismo ataca tan violentamente, con el individuo, lo "vivido". La referencia "vivida" en los objetos y en el mundo de los objetos, en las situaciones, debe caer para que subsista únicamente el sistema de signos, sin substancia, sin otra determinación que su transparencia. Esta transparencia no

---

[78] Esta tendencia a suprimir la función referencia) se devela en el curioso artículo de Félix Guattari, "Recherches", Nº 2, p. 35. El punto de partida último, alcanzado por una reducción absoluta, es el signo que "no remitiendo más que a sí mismo, no se remite a nada".

puede sorprender: se ha evacuado los contenidos. Presentarla como una victoria de lo inteligible victoria mortal, victoria de la Muerte (cf. Foucault, op. cit., p. 395), es esta actitud la que puede sorprender. Es cierto que el conocimiento científico no puede conservar como tales las referencias del sentido común. Comporta una crítica de lo "vivido", lo que no significa la eliminación de lo vivido sino un esfuerzo para comprenderlo y situarlo. Se advierte pronto cómo lo referencia) o los referenciales del sentido común están disociados y disueltos en el curso del siglo XX. No obstante, Marx había intentado determinar lo referencia) al cual debía remitirse el discurso científico para no girar en redondo sobre él mismo y aprehender un contenido. Para Marx. las relaciones de producción constituyen el núcleo de la praxis, lo esencial de las actividades sociales cuyas conexiones y resultados se observan en esta praxis. Es de ellos de que se habla, desde que el discurso despeja las ilusiones de lo inmediato, de lo aparente, de lo "vivirlo". "¿Quién habla?" Si alguien plantea esta pregunto responderemos que Marx, sin plantearla explícitamente, ha establecido la identidad del lenguaje de la revolución y del lenguaje de la ciencia, la identidad del sabio y del revolucionario.

Es sobre este punto fundamental que debe dirigirse la crítica del marxismo, si se lo quiere criticar. Es sobre este punto fundamental que debe recaer una exposición del marxismo que se proponga responder a los interrogantes del pensamiento moderno, aceptados por hipótesis. Es así que sucede algo que puede notarse. Los ideólogos contemporáneos que se ocupan del marxismo afectan el lenguaje del

rigor. Su afectación, su escritura, los dispensan de un examen riguroso. Michel Foucault, ideólogo del Sistema, liquida el marxismo sin haberlo expuesto ni discutido, reduciendo de una manera ridículamente prematura el pensamiento de Marx al de Smith y de Ricardo (cf. op. cit., paígs. 262 y ss., especialmente págs. 311331, etc.).

Por otra harte, ha llegado el momento de declarar explícitamente la extrema debilidad científica de la obra de Michel Foucault, disimulada bajo el rigor langagiére. La lingüística moderna no está designada más que por metáforas como "pedestal epistemológico" o "espacio del epistema". Los conceptos de la lingüística, las funciones del lenguaje aclaradas por el lingüista, y por el sociólogo, son elididos o eludidos. Por ejemplo, el problema de la función referencial o metalingüística o el concepto de nivel. Y esto en beneficio de una "teoría pura del lenguaje" (p. 392), que juega en el pensamiento de Michel Foucault el rol de modelo más general, permitiendo reducir las diferencias v las particularidades. Puede suponerse, aunque no esté especificado y aun menos probado, que esta "teoría pura" coincide con la del Sistema unitario y único. Y mientras tanto, después de la pregunta "¿quién habla?", podemos plantear la cuestión: "¿De qué se habla?", la de la función referencial, planteada según Jakobson no a los niveles del fonema o del monema, sino del lenguaje. La tesis de Marx no nos parece refutada. Si no se habla jamás de relaciones de producción, de la praxis, de las clases sociales, de la vida cotidiana, no se sabe de qué se habla. Es el lenguaje el que habla: entre los miembros de la sociedad se establecen relaciones solamente de lenguaje y no

importa quién diga no importa qué. Esta tesis de Marx debe completarse. Lo referencial, no es más lo "real" del sentido común. No es en principio la "naturaleza". Es más bien, con el conjunto de las obras, las de las actividades productoras incorporadas en campos sensibles: música, imágenes, pintura, paisajes, ciudades, etcétera; la vida cotidiana misma que se constituye y se instituye alrededor de nosotros. Es de ella de que se habla, en pro o en contra, con o sin. Esos son los invariantes de estructura (para esta segunda mitad del sigo XX, que comienza de una manera tan escabrosa) a los cuales se refiere conscientemente o inconscientemente el discurso.

El dogmatismo de la estructura tiende a un idealismo (en el sentido clásico) bastante estupefaciente. Por un viejo procedimiento, el del idealismo, pone el mundo al revés. Ve en la vida social la obra del lenguaje, en lugar de concebir el lenguaje como una obra de la sociedad. Piensa que los otros "campos" son los simples resultados del lenguaje, pone las palabras antes y por encima de las cosas, en lugar de mostrar cómo las palabras y las cosas y sus conexiones son obras.

En el nivel lexical. salvo prueba en contrario, no hay sistema. Con todo, hay "subconjuntos" o si se quiere "subsistemas", a condición de entender por esto agrupamientos no cerrados, abiertos unos sobre los otros, encastrados; estos agrupamientos es preciso construirlos.

Por ejemplo, en lo que concierne al habiter (no empleamos este neologismo horrible que acentúa la pasividad: el habitat). Para construir un modelo del habiten por ejemplo, el habiter pabellonario, es preciso confrontar las pala-

bras y las cosas en el campo (le una realidad práctica, determinada y determinante, relacionable ella misma no inmediatamente a "la sociedad" sino de manera particular a un grupo social y enseguida, a través de ose grupo, a lo global. Es preciso (pero esto no basta) inventariar el repertorio (las palabras). Hay que mirar las cosas. No es malo tener en cuenta el comportamiento de las ;entes, sus ordenaciones prácticas. Es entonces y así cómo se puede abordar el análisis de su lenguaje. Ni las cosas, ni las palabras, ni los miembros de los grupos, constituyen un "corpus" destacado, riguroso. La construcción del modelo retiene ciertos rasgos, descarta otros, pero no puede fijarse y debe volver sobre lo que ha sido precisamente descartado para retomarlo y afinar el modelo.

Los subconjuntos y los subsistemas están constituidos por el habiten por el "vestirse", por el alimento, etc. Con las relaciones de ¡producción, éstas son las actividades múltiples de las gentes que obran, que consumen productivamente o improductivamente.. Está bien entendido que en la misma sociedad, son las mismas gentes, miembros de los grupos que componen la sociedad, quienes habitan, se visten, se nutren (o que producen el alimento, el vestido, etc.). No hay un grupo que se viste, un grupo que se nutre, un grupo que habita. Estos subsistemas construidos por el análisis quedan abiertos y no obstante constituyen una globalidad: la vida cotidiana. Tal es el sentido de esta argumentación. Los conjuntos significantes no pueden aislarse. Son múltiples, situados a diversos niveles, articulados en ciertos casos, en otros separados por huecos v lagunas que no suprimen toda rela-

ción entre ellos. Estos subsistemas confieren significaciones a los objetos, a lo que está cerca; pero las significaciones son accesibles a todos los miembros de la sociedad; toman un sentido (global).

No es la "estructura lineal" del lenguaje quien dicta la elección de las palabras, como lo cree Foucault (cf. 392), sino una estructura diversamente compleja, la de las situaciones y los grupos en la globalidad social, con referencias relativamente constantes (a la vida cotidiana, entre otras).

Una sociedad nos aparece también compuesta de una gran multiplicidad de clases y de grupos, de conjuntos y de sistemas parciales (subconjuntos y subsistemas). Si existe el habitar y el vestir y el campo perceptivo (paisaje, música, etc.) existe también el "sistema" jurídico, el "sistema" fiscal, el "sistema" encolar, el "sistema" electoral, etc. Esta interacción altamente compleja del "subsistema" no arroja a la sombra a los grupos y clases que obran a través de esos conjuntos, ni sus estrategias. Con mayor razón, las relaciones de producción y de propiedad.

Una sociedad se nos aparece así como una globalidad extraordinariamente compleja. El lenguaje, ¿puede fijar el estatuto de la sociedad, el de los miembros del conjunto social? Se trataría más bien, para el conocimiento, de fijar el estatuto del lenguaje en la sociedad: ¿hay un Sistema? ¿Hay el Sistema? Si fuera así, no se saldría más, no se entraría más, no se le podría conocer. ¿Cómo aprehender un sistema o un subsistema, sin una distancia crítica, sin una entrada y una salida, sin apertura y, en consecuencia, sin una doble crítica (interna o externa) ? La tesis dogmática del sistema unitario

revela una voluntad de sistematización más que un conocimiento. Es una voluntad que se disimula bajo un lenguaje, el del rigor. Este lenguaje que se caracterizaría, según las demostraciones conocidas, por la proyección de la metáfora en la metonimia. Estos términos están tomados en la acepción en que los toma R. Jakobson, de modo contrario a su definición de la poesía. Para él, el discurso poético resulta de una proyección del eje paradigmático (virtualidades, oposiciones pertinentes) sobre el eje de los sintagmas (actualidad, relaciones). La escritura del rigor trata los metáforas en ligamentos seudológicos, en relaciones de la larte al todo. Ejemplo: el "pedestal [o zócalo] epistemológico", "el espacio de la epistema". Disimula el abuso y la extrapolación, transformándolas en relaciones aparentemente exactas. Esta operación, a su vez, disimula bajo el conocimiento el esfuerzo para imponer una sistematización abusiva: el lenguaje o más bien la escritura del rigor, ¿no sería la de la voluntad de poder? Esta escritura del rigor comportaría una retórica muy particular, bastante original. Es una poesía de la antipoesía, un mito de lo antimítico. El éxito de esta ideología consiste en el nihilismo que ella envuelve cuidadosamente bajo la apariencia de la ciencia absoluta, más bien que al conocimiento que pretende alcanzar.

¿De dónde procede nuestro análisis desconfiado? De Nietzsche, entre otros, que ha batido las operaciones y los engaños de la voluntad de poder. Y también de una dura experiencia. Y si mientras tanto alguien apela a Nietzsche contra nosotros, si dice que Nietzsche ha inventado la escritura rigurosa, nosotros apelaremos a Zaratustra contra la

filosofía de la "voluntad de poder" con la cual sabemos también que él defendió la esencia del devenir. Ninguna ambigüedad con Zaratustra: él habla, él toma o retoma la palabra para decir su verdad, a saber, la identidad del Ego y del mundo.

Bajo esta luz, la tentativa de "rigor" de la que analizamos una manifestación, las tesis panestructuralistas, se perfila de manera novedosa.

Eso titulado renovamiento de la filosofía revive la muerte. A falta de valorizar la filosofía, es decir, de retomar los proyectos fundamentales de los filósofos, se reitera el fracaso de la filosofía agravándolo. Esta pretendida renovación no tiende hacia otra cosa que a una justificación del estado de cosas y del Estado existentes.

¿Se llega a sacar del estudio del lenguaje de la lingüística una metalengua, de la cual todas las ciencias, comprendidas también las llamadas exactas, no serían más que modalidades y las aplicaciones a campos parciales? Tal victoria sería la validación teórica de las ambiciones panestructuralistas.

No parece que ese proyecto pueda realizarse. La objeción científica sacada del concepto de nivel, que muestra cómo el lenguaje no puede ser comprendido como un sistema (unitario, único, de una coherencia absoluta) parece impedir la realización de este proyecto.

Ello no impide que una obra como la de Foucault se dé sin explicitar el concepto, para el metalenguaje de la filosofía y de las ideologías.

El pasaje de la filosofía a la metafilosofía exige una elucidación del mensaje filosófico. ¿Qué itinerario debe seguir

este análisis? Puede comenzar por la determinación de los rasgos generales del discurso filosófico. Después de lo cual vuelve hacia las filosofías, hacia sus particularidades, para aprehenderlas y comprenderlas. Iría así de lo abstracto a lo concreto, siendo lo concreto un fragmento (o "segmento") de una historia. Foucault sigue el itinerario inverso. El mensaje de este autor está centrado sobre los códigos de las filosofías y de las ideologías pasadas. Cumple la función metalingüística, decodifica para el lector de 1966 los textos de los siglos pasados: los cuadros de Valázquez, considerados como campos semiológicos, o el Don Quijote, etc. Muy bien, pero él va de lo concreto a lo abstracto más general. Mucho mejor: él da a luz su propio código, que tiene en una palabra: Sistema. Esta palabra contendría igualmente los códigos de las filosofías examinadas y liberaría lo esencial, hasta ahora desconocido, de sus mensajes.

Es así como podemos comprender el gran número de citas sin referencia que contiene la obra de Foucault. El lector avisado reconoce aquí y allá a Hegel, a Bachelard, a Heidegger, a Nietzsche y aun a Marx. ¿Plagio? ¿Estilo alusivo? No. Operación de decodage, legítima en esta perspectiva. Elaborar el metalenguaje de la filosofía, es entonces un itinerario del todo diferente del pasaje de la filosofía a la metafilosofía. Es incluso lo opuesto. El metalenguaje filosófico, aquel que decodifican los filósofos, no puede por otra parte ser más que metonímico. La invención filosófica (como toda invención acaso) procedió por metáforas, torciendo las significaciones de términos conocidos, ya utilizados por los predecesores de cada filósofo, arrancándolos a los "sistemas"

anteriores (el ser, Dios, la Naturaleza, etc.). La exposición de cada filosofía se pretendía demostrativa; acentuaba inevitablemente el lado metonímico del encadenamiento.

El desciframiento (decriptage) de los filósofos por Foucault va todavía más lejos en esta tendencia inherente a la Filosofía. El transcribe (proyecta) las metáforas en metonimias.

Es la escritura del rigor. ¿Qué nos enseña este decodage simultáneo (sincrónico) de todas las filosofías? Que toda filosofía fue o se pretende sistema. Lo que nosotros ya sabemos. Entretanto, se ha mostrado, demostrado, probado. La coherencia, cualidad transparente y oculta, se convierte en la idea más general de lo que fue (más o menos) coherente. Cada filosofía, cada ideología, encarna momentáneamente el Sistema. Los árboles se definen por la idea del árbol y éste por la Idea. Tenemos bajo nuestras miradas la esencia de la filosofía, su historia y su contenido vaciados, marchamos en el desierto de la esencia. Las filosofías, privadas de contenido, se reducen a la forma pura del discurso filosófico. Ellas se esbozan fantasmalmente, desnudas en contornos de penumbra, en la transparencia del Sistema. Las diferencias, las particularidades se disuelven en la luminosidad de la esencia más general. Todo es inteligible en y por la denominación de la totalidad: el Sistema.

Resulta que tal estudio no comporta más invención, más descubrimiento. Los excluye. Es la sombra y el mito; mira su fin. Colma con su metalenguaje y con sus metáforas metonímicas el vacío de los círculos cerrados del puro Pleonasmo, de la Tautología suprema: el Sistema es el Sistema. Las

filosofías y el filósofo se creían todavía presentes, y aun presentes más que otras veces en sus ausencias. Su seudoausencia surgió ante nuestra mirada. El filósofo, es el rey ausente; es él quien sabría decir sin nombrarlo lo que nombran sin describirlo las más brillantes y herméticas páginas de Michel Foucault. El autor demuestra su extrema habilidad, su virtuosidad chispeante, su talento superior. En su libro, tumba de la filosofía, reposan embalsamadas y reconocibles las más bellas frases de los filósofos. Un virtuoso del metalenguaje las ha amortajado, arrolladas en lo que tuvo de muerto y de mortal entre los filósofos: el Sistema y la voluntad de sistema. Lo que hubo de vivo el proyecto del hombre, la idea de la libertad ha desaparecido. La crítico radical de la filosofía debía recuperar este contenido, volverlo a sacar a la luz, transformarlo en acción revolucionaria y pasar así a la metafilosofía. Esta crítica es invertida y derribada. Bajo la ilusión y la apariencia de una viva luz filosófica, la vida de la filosofía y lo que ella deja de vivo son ahogadas. La muerte de la filosofía es revivida; el legado más pesado es aceptado. Una vez más, la muerte ha asido lo vivo. Aquí, una vez más, proponemos derribar lo que ha sido invertido, para restablecer lo vivo en sus derechos. Es así como nosotros hemos utilizado los conceptos sacados de la lingüística comprendidos los de la estructura contra los abusos estructuralistas. ¿Este es el lugar y el momento de añadir que esta sustitución del metalenguaje de la filosofía por la metafilosofía tiene como séquito una serie de operaciones homólogas? En los más diversos campos, una actividad que se pretende creadora,

que se cree "mensaje", no aporta más que un decodage de los antiguos mensajes: un metalenguaje.

Críticos literarios y novelistas "nuevos." extraen penosamente el metalenguaje de las obras novelescas. Cineastas y críticos de cine intentan ya dar el metalenguaje del cine. Pintores y comentaristas de pintura viven sobre la decodificación (le la pintura pasada y sobre los mensajes centrados sobre esos códigos así como sobre el código general (la significación y los signos) de la pintura. Esas creaciones "de segundo grado", de carácter reflexivo, se consagran al formalismo. Corren el riesgo del deterioro que las vuelve a traer de la región de los sentidos a la de los puros significantes y de ésta al nivel de los signos sin significación. Al puro pleonasmo.

Es un aspecto que no perderemos de vista de la gran mutación que atraviesan la sociedad, la cultura, la civilización. ¿Mutación mortal o acontecer? Sea lo que fuere lo que adviene, oponemos la idea de un acontecimiento a lo que anuncia Foucault al fin de su obra: a un evento de orden teórico.

Poniendo a la luz la esencia desértica de la filosofía (una vez eliminado su contenido, el proyecto del hombre), apareciendo él mismo como una filosofía trascendental del Sistema, el panestructuralismo hace surgir de nuevo las contradicciones que son las suyas y las de la filosofía. La teoría del Sistema sale del nominalismo. En efecto, el lenguaje se definiría como sistema de signos, no concibiéndose cada signo más que por sus conexiones con el conjunto de los signos. Lo mismo puede decirse del pensamiento y de la

"realidad" si se toma como modelo el lenguaje considerado como sistema unitario. En esta concepción que lleva a su término lógico las nociones de coherencia y de sistema, sabemos ya que la función referencial del lenguaje desaparece. Y no obstante, cada palabra debe tener una denotación, cada término recibir acepciones y definiciones, aun en los casos frecuentes de polisemia, de sinonimia. Dicho de otra manera, la sistemática enfocada sobre el modelo del lenguaje se revela realista al nivel del signo (de la relación-significado-significante) y nominalista al nivel global, el del sistema. Se comprende mejor por qué los filósofos han flotado del nominalismo al realismo. Sus tesis se desviaban según las exigencias de la filosofía como tal. La voluntad de sistematización las orientaba hacia el nominalismo; pero el conocimiento como hecho práctico y la necesidad de asegurar la correspondencia término a término, ingenuamente, entre las palabras y las cosas, las impulsaba hacia el realismo.

La contradicción entre las teorías, así descubierta y formulada, se cambia en contradicción teórica interna en la filosofía. Ella aparece así corno contradicción en el interior de la promoción estructuralista del Sistema. Nuestros sistemáticos no pueden elucidarlo. Continúan oscilando del nominalismo al realismo más ingenuo. Si cesan de elucidar la cuestión, el nominalismo "puro", ligado de cerca al nihilismo, los acecha. No dejaremos de señalar que Michel Foucault se cuida de examinar este aspecto de la "problemática" del sistema.

Durante la marcha hemos dado respuesta a esos interrogantes. La correspondencia entre el "mundo de los obje-

tos" y el discurso está asegurada al nivel de conjuntos parciales. Si se quiere. examinar esta correspondencia término a término, ella no es más que aproximativa. Es preciso recuperar la definición y la denotación de cada palabra, el significado. Los desajuste., sobrevienen constantemente: empleos metafóricos, connotaciones diversas, desenganches de los significantes, etc. A nivel más elevado, con el sentido surge la esencia así como la verdad. Es al nivel medio y mediador que se establece o se restablece el acuerdo entre las palabras y las cosas, en la práctica cotidiana. El conjunto (parcial) de las palabras relativas al habitar corresponde al conjunto (parcial) de los objetos. Esto es igual asimismo para las otras actividades, para los con juntos tales como los objetos de la cotidianidad [79] muebles, equipamientos económicos, objetos técnicos o seudotécnicos (auto, heladera, etc.) .

Nosotros llegamos así a un neorealismo. El realismo ingenuo que se pretende integral reclama una correspondencia término a término en todos los niveles. Extrapola. El nominalismo aporta argumentos si no pruebas en su favor al nivel de los significantes como al nivel del sentido. Si las exigencias de realismo ingenuo se verificaran, el lenguaje no cambiaría jamás; no habría más sentido, errores y verdad. Por lo tanto, si los nominalistas tuvieran integralmente razón, el pensamiento y la conciencia se hundirían. ¿No será eso lo que desean los dogmáticos del Sistema?

[79] Le systéme des objets, por Jean Baudrillart, colecc. Ideas (Gallimard).

La posición definida aquí intenta hallar el movimiento dialéctico contra los abusos de un rigor que se parece singularmente a la rigidez cadavérica. El neorealismo quiere sobrepasar la aparición del nominalismo y del realismo, en lugar de eludir la venerable problemática de la filosofía.

Los juegos con las categorías filosóficas no carecen de peligro. Como en una novela de serie negra, el cadáver tiene en sus manos un arma, y aquel que se permite tocar sin precauciones extremas ese cuerpo extendido muere víctima de su audacia.

Desde hace mucho, los análisis críticos de los filósofos, expuestos por las filosofías o por las ciencias amenazan la tesis (filosófica) de una finalidad en la naturaleza. en la historia y en la vida social, del pensamiento. Ahora bien, ese sentido desaparece con la finalidad y recíprocamente. Los ataques del panestructuralismo contra el humanismo conducen hasta su término la destrucción del sentido y del fin. El devenir no tiene por término lo humano, no más que la verdad o la justicia o la libertad. Al mismo tiempo, el Sistema (a través de los otros sistemas, adelante o atrás) se descubre como una especie de causa final. O bien no hay nunca más que un solo sistema, "discurso virtual" desconocido o incógnito, "a partir del cual el hombre es sin cesar llamado al conocimiento de sí" (M. Foucault, op, cit., p. 334). O bien hay, muchos sistemas, y es preciso explicar el pasaje de una estructura tan imperiosa a otra igualmente imperiosa. En ambos casos, las nociones de causalidad y de finalidad persisten, irreconocibles. Es verdad, el Sistema está vacío; es una forma pura. Se da por la coincidencia de lo inteligible y de lo absur-

do, de lo Mismo y de lo Otro. ¿Sería una puesta en perspectiva, una evaluación según el esquema Nietzscheniano? Si es afirmativo, la teoría del Sistema no sale del relativismo aunque por esencia se da para el descubrimiento de lo absoluto en lo relativo. Si no, la filosofía trascendental del Sistema (pleno o vacío) presupone una teleología. El tiempo tiene por objetivo, por término, por "fin", el acontecimiento que descubre y proclama el Sistema.

Imposible, si se retoman las categorías filosóficas, de escaparles, es decir, de escapar a sus contradicciones: nominalismo y realismo, racionalidad y absurdo, mecanismo y teleología, sentido y ausencia de sentido, viudez y plenitud, causalidad y finalidad. Dejar caer el silencio sobre la problemática no resuelve ningún problema. Esta manera de reconsiderar la filosofía, de reescribir y de reactualizar su historia, no puede satisfacer a nadie. Imposible quedarse allí.

El fetichismo del Sistema produce resultados que los fetichistas toman por descubrimientos y por la suprema objetividad. Cuando M. Foucault reescribe la historia del conocimiento desde el siglo XVI (filosofía y ciencia, o "campo epistemológico" y "campo filosófico") tiene la tendencia a retener de cada época lo que estaba ya logrado, asimilado. Únicamente tales materiales pueden servir para la construcción de los Sistemas. Lo sistematizable y lo sistematizado, en la filosofía y la ciencia como en otras artes, no serían a nuestro criterio más que lo que está ya elaborado y caduco. Para tomar otra metáfora, ¿no sería la cola del cometa, más bien que su cabeza?

Cuando M. Foucault analiza el saber del siglo XVI, pone el acento sobre la doble imagen y la doble relación: "microcosmo-macrocosmo". Ahora bien, la elaboración de esta imagen y de esta relación no tenía nada de nuevo. Databa de muchos siglos. Lo nuevo, lo que conmueve las estructuras, viene entonces de la medicina (Vesalio), de la astronomía, de los navegantes y viajeros. Gramsci ha puesto en claro ciertos aspectos del pensamiento del siglo XVI, que M. Foucault deja deliberadamente en la sombra (el rol de la Universidad de Padua y de las corrientes hasta entonces subterráneas que emergen, el pensamiento crítico inspirado en Averroes). La lectura de Rabelais muestra bastante bien lo que hay de exacto en las observaciones de M. Foucault y sus límites. El esquema de M. Foucault no funciona más que si se admite un postulado implícito. De un período, se guarda sobretodo sus ilusiones; lo que le parece logrado. Se descarta el conflicto entre la creación y la pedagogía, entre las estructuras v las desestructuraciones. Se descuida la ley de desigual desarrollo, que no evita la ciencia y la filosofía. Después de esta serie de operaciones se tiene una esquematización de la cual no puede decirse que es falsa, pues todo allí es "exacto". Y no obstante, a esta exactitud escapa la verdad, acontecimientos y actos, obras e instituciones. Al esquema del Sistema, lo sustituiremos de buena gana con otro esquema, que además no es nuevo: coexistencia de lo que parece logrado y que ya se supera por la creación o el descubrimiento surgiendo un conflicto entre esas coexistencias; sistematización de lo que fue creación y descubrimiento, cuando están reu-

nidos los materiales; disolución de los sistemas y a veces utilización de los despojos.

Esta refutación no equivale a un rechazo puro y simple. Existe lo nuevo desde Marx, tan bien en la practica y la "realidad" como en la teoría y el conocimiento. No podemos dejar de reconocer el aporte de la lingüística, de la etnología, del psicoanálisis. ¿En qué consiste ese aporte? "El hombre" actual ¿estaría atravesado o aun constituido por "estructuras inconscientes", más o menos arcaicas o arqueológicas y en consecuencia extratemporales, que "nosotros" ensayamos "decir" para librarnos por la palabra, o bien, por el contrario, para aceptarlas como restricciones necesarias? Este "pensamiento salvaje" o mejor este "ser salvaje", ¿dominaría nuestra condición actual? Estas estructuras inconscientes venidas de un "más acá" del tiempo histórico, si existen, no pueden reaparecer más que en las fisuras y los huecos de una sociedad histórica, dominada por los cambios en las fuerzas productivas y las modificaciones en las relaciones de producción y de propiedad. La mayor parte de los partidarios del estructuralismo convendría en ello, puesto que le hacen un sitio selecto al psicoanálisis en su sistema. La teoría de la conciencia y de la realidad social, "agujereadas", lagunarias, fisuradas, les debía convenir. ¿Pero entonces a qué apunta su estructuralismo? ¿Qué quiere?, si no colmar las fisuras y cerrar los agujeros. En tanto que otros, de los que formamos parte, quisieran ensancharlos. Añadamos que la teoría marxista de la forma-valor no entra en el esquema habitual de las formas económico-sociales y del tiempo histórico atribuido a Marx. La forma de la mercancía introduce en la práctica so-

cial relaciones caracterizadas por la puesta entre paréntesis, "espontáneamente", del trabajo productivo y de las relaciones de producción. La forma de la mercancía introduce igualmente "cadenas de significantes" que se distinguen de los significados (necesidades reales y actividades), constituyendo el lenguaje y el mundo de la mercancía, susceptibles de proveer un pretexto a múltiples connotaciones, metáforas y simbolismos. La sociedad en que reina la mercancía, en que ella puebla las conciencias, da lugar a una extraña forma de inconsciencia. Es la conciencia misma la que es sede de lo inconsciente, de la escisión entre lo inconsciente y la representación consciente. Es la consciencia de los objetos que se objetiva haciéndose inconsciencia (desconocimiento) de los objetos como productos en las relaciones de producción.

¿Puede decirse de un Sistema (o del Sistema perfecto) que se fija, que se reifica? No. El Sistema no sufre la automatización y la reificación como un proceso que lo degradaría. Es la reificación misma, si no se confunde en este concepto la cosa y la abstracción (la forma tomada por el objeto, el producto convertido caz mercancía). ¡Es la forma la que reifica y no la cosa en tanto que objeto y producto, en tanto que bien! No se puede decir otra cosa que el Sistema es alienante. Es la alienación suprema, en tanto que borra la huella de la alienación, el sentimiento y la conciencia del desarraigo en sí, y que llega incluso hasta recuperar el sentimiento y la conciencia de alienación, bajo forma de nostalgia, de penas, de obras que distraen, de rebeliones anodinas.

Llevando a su término esas categorías filosóficas (alienación, reificación) para rechazarlas o más bien arrojándolas,

el Sistema las aclara. Nos muestra ala vez la necesidad y los límites. El análisis de un Sistema a partir de la alienación y de su caso-límite, la reificación, nos hará conocer los secretos de ese Sistema, de su estructura, de su forma, de sus funciones y de su funcionamiento. Nos permitirá una cierta crítica. No llegará hasta la comprensión, todavía menos hasta la explicación, y se estrellará ante la acción (la eficacia).

Todavía aquí la Sistemática acabada nos permite tomar la medida de los filósofo, y de sus conceptos: utilizarlos, limitarlos.